KARL MARX

MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS DE 1844

COLIHUE CLÁSICA



KARL MARX



MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS DE 1844

precedido por
FRIEDRICH ENGELS

ESBOZOS PARA UNA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Traducción y notas:
Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda

Introducción
Miguel Vedda

COLIHUE CLÁSICA

Marx, Karl
Manuscritos económico-filosóficos de 1844 - 1ª ed. 3ª reimp. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Colihue, 2015.
312p. ; 18x12 cm.- (ColihueClásica)
Traducción del original en alemán: Miguel Vedda, Fernanda Aren y Silvina Rotemberg
ISBN 978-950-563-001-1
1. Marxismo. I. Título
CDD 335.4

Coordinador de colección: Lic. Mariano Sverdloff

Equipo de producción editorial: Cristina Amado, Cecilia Espósito, Damián Marrapodi, Juan Pablo Lavagnino.

Diseño de tapa: Estudio Lima+Roca



1ª edición / 3ª reimpresión

ISBN: 978-950-563-001-1

Av. Díaz Vélez 5125
(C1405DCG) Buenos Aires - Argentina
www.colihue.com.ar
ecolihue@colihue.com.ar

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

INTRODUCCIÓN

A Silvia N. Labado

Los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* representan –por su valor intrínseco y por la influencia que han llegado a ejercer sobre el pensamiento y la praxis política– un hito fundamental en la historia del pensamiento moderno. Al lector actual le resultará acaso difícil imaginar el efecto transformador que tuvieron los *Manuscritos* en el momento de su aparición (1932); toda una generación de intelectuales pudo ver en ellos una alternativa tanto frente a las diversas corrientes de la filosofía burguesa por entonces en boga, cuanto frente a aquel marxismo de cuño economicista y cientificista que, anunciado ya en la obra del viejo Engels, había conseguido consolidarse como tendencia hegemónica gracias a los aportes de teóricos tales como Karl Kautsky (1854-1938), Georgij Walentinowitsch Plejanov (1856-1918) o Nikolaj Ivanovitsch Bujarin (1888-1938). Cabe indicar que esta tradición determinista y dogmática, cristalizada en incontestable ortodoxia, se había empeñado en despojar al marxismo de buena parte de sus elementos subjetivistas y activos, y en hacer de él un rígido esquema de principios y leyes orientado a producir una interpretación estrictamente causal y «objetiva» de los fenómenos sociales; una derivación forzosa de este hecho había sido la voluntad de anular la filosofía disolviéndola en la ciencia –entendida esta en términos positivistas–, y olvidando la sentencia marxiana según la cual es imposible superar la filosofía sin hacerla realidad[1]. Las esporádicas tentativas por interrumpir el ensueño

1. Marx, Karl, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung».

dogmático y restituir al materialismo histórico su auténtica vitalidad y validez –ante todo, las emprendidas por György Lukács (1885-1971) en *Historia y conciencia de clase* y por Karl Korsch (1886-1961) en *Marxismo y filosofía* (ambas de 1923)– suscitaron una férrea hostilidad por parte de la corriente hegemónica, que rápidamente se encargó de escarmentar o silenciar a los pensadores díscolos. A pesar de que no consiguió imprimir un cambio productivo en la línea oficial, la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* pareció conferir un valioso respaldo a los propulsores del «marxismo cálido», aun cuando estos también pudieron encontrar, en esos escritos del joven Marx, la respuesta para muchas de sus dudas y la solución adecuada para algunos de sus errores anteriores. Así, Lukács se ha referido a la honda impresión que le produjeron los *Manuscritos*, cuya lectura le ayudó, por otro lado, a deshacer los prejuicios idealistas que dominaban todavía sus primeros escritos marxistas[2]; también Herbert Marcuse ha destacado recurrentemente el impacto que produjo en él (y en buena parte de la *intelligentsia* de aquellos años) la apari-

---

En: Marx/Engels, *Werke*. Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 1-43. Berlin: Dietz-Verlag, 1956 ss., vol. 1, p. 384.

2. En el prólogo compuesto en 1967 para la reedición alemana de *Historia y conciencia de clase*, Lukács alude expresamente a esa experiencia: «...el hecho es que todavía hoy consigo recordar la impresión transformadora que me hicieron las palabras de Marx acerca de la objetividad como propiedad material primaria de todas las cosas y relaciones. A ello se sumó la idea... de que la objetificación es una especie natural –positiva o negativa, según los casos– de dominio humano del mundo, mientras que la extrañación es una variedad especial que se realiza cuando se dan determinadas condiciones sociales. Con ello se hundían definitivamente los fundamentos teóricos de lo más propio de *Historia y conciencia de clase*» (Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*. 2 vv. Trad. de Manuel Sacristán. Buenos Aires: Hyspamérica, 1985, v. I, p. 35).

ción de los *Manuscritos*; estos impulsaron, precisamente, el viraje decisivo en su formación intelectual y política: alentaron la conversión del discípulo de Heidegger en un marxista convencido y consecuente[3]. Desde entonces, los *Manuscritos* no han dejado de ocupar el centro de las discusiones, constituyéndose en punto de referencia ineludible para la consideración del legado marxiano. Pero, a pesar de que la ambiciosa tentativa del joven Marx de construir una cosmovisión unitaria en la que las categorías económicas se insertan en la relación –analizada en términos filosóficos– del hombre con la naturaleza[4], contribuyó a despejar errores y a aclarar incertidumbres, también se convirtió en piedra de escándalo y en pretexto para nuevos malentendidos. Buena prueba de ello son las frecuentes (y falaces) tentativas para establecer una contraposición absoluta entre un joven Marx abismado en la especulación abstracta y regido por un no menos abstracto humanismo, y el sobrio economista de la obra madura, firmemente afianzado en los hechos empíricos. A menudo, esta contraposición no ha sido más que una estrategia destinada a desacreditar el énfasis de los primeros escritos marxianos sobre la conciencia y el activismo revolucionarios, en nombre del supuesto fatalismo economicista que sustentaría los estudios compuestos durante la madurez. Aun cuando es cierto

3. «Durante todo ese tiempo había leído ya a Marx, y continué leyéndolo; y entonces tuvo lugar la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos*. Ese fue, verosímilmente, el punto de inflexión. Aquí había, en cierto sentido, un nuevo Marx, que era auténticamente concreto y que, a la vez, iba más allá del anquilosado marxismo teórico y práctico de los partidos políticos. Desde ese momento, el problema Heidegger versus Marx dejó de ser, para mí, un verdadero problema» (*Gespräche mit Herbert Marcuse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996, p. 11).

4. Kolakowski, Leszek, *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung-Entwicklung-Zerfall*. 3 vv. München, Zürich: Piper, 1981, v. I, p. 151.

que la teoría marxiana experimenta sensibles cambios a partir de 1850 –cambios que obedecen, ante todo, a la determinación de Marx de adecuarse a la situación histórica posterior a la derrota de las revoluciones europeas de 1848–, sería desacertado, como señala Korsch, «oler (en consonancia con el estilo psicologista de muchos intérpretes de Marx), detrás de esa mayor acentuación, los presupuestos materiales para una acción exitosa, algo así como una total ruptura con la tendencia temprana, revolucionaria, por parte de un pensador que, entretanto, ha madurado hacia una objetividad 'puramente' científica»[5]. Por lo demás, Marx ha sido un persistente enemigo de todo determinismo, y Korsch tiene razones para afirmar, a propósito de la producción posterior a 1850, que «[c]omo en todas las otras fases de su evolución, Marx se encontraba muy alejado de cualquier clase de fatalismo, aun en esos tiempos oscuros desde un punto de vista revolucionario»[6].

Pero no menos errada que la alabanza del filósofo presuntamente cientificista, obstinado en profetizar un avance «natural» y necesario de la humanidad hacia el socialismo, es la voluntad de presentar a Marx (y, sobre todo, al joven Marx) como un benévolo filántropo que, indignado por las iniquidades del capitalismo y conmovido por el destino de las víctimas, se dedica a entonar sermones estoicos de censura moral. Quienes adoptan esta última perspectiva –tal como lo ha hecho, en forma paradigmática, Erich Fromm, en una conocida introducción a los *Manuscritos económico-filosóficos*[7]– olvidan que en el rechazo de un humanitarismo semejante reside uno de los progre-

5. Korsch, Karl, *Karl Marx*. Im Auftrag des Internationalen Instituts für Sozialgeschichte herausgegeben von Götz Langkau. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt, 1967, p. 181.

6. *Ibídem*, p. 83.

7. Fromm, Erich, *Marx's Concept of Man*. 17ª edición. New York: Frederick Ungar, 1971 [*Marx y su concepto del hombre*. México: FCE, 1962].

sos capitales del materialismo dialéctico, aun en sus inicios, frente a otras prácticas y doctrinas inmediatamente anteriores o contemporáneas. La particularidad de la teoría marxiana comienza a revelarse, por un lado, en cuanto se supera la antítesis entre la imagen del filósofo subjetivista y humanitarista y la del «científico puro»; por otro, en cuanto se sitúa cada período de la producción marxiana dentro del contexto histórico y filosófico en el que se ha originado y –en íntima relación con ello– dentro de la evolución general del pensador.

* * *

Para entender la significación histórica y, ante todo, la originalidad de los *Manuscritos*, es conveniente determinar el lugar que ellos ocupan dentro de la década 1837-1847 –es decir, dentro de la evolución que va de la conocida «Carta al padre» del 10/11/1837, hasta la participación en la «Liga de los Comunistas», cuyo primer congreso encomienda a Marx y Engels la redacción del *Manifiesto*–. Buena parte de los conceptos centrales del marxismo surgen en este período[8], durante el cual se consuma el pasaje desde el liberalismo radical hasta la primera gran fundamentación de la cosmovisión proletaria y de la teoría sobre la lucha de clases. El joven autor de la disertación acerca de la *Diferencia entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (1840-1841) no es ni un socialista convencido ni un materialista; es, antes bien, un filósofo cuyo pensamiento podría ser definido como «un panteísmo radicalizado,

8. Pero sería exagerado afirmar, como lo hace Siegfried Landshut, que «[d]espués de esta época, no aparece, en él [en Marx, M.V.] ningún pensamiento fundamentalmente nuevo, que no se encontrase contenido en las obras compuestas durante esos años» («Einleitung». En: Marx, Karl, *Die Frühschriften*. ed. por Siegfried Landshut. Stuttgart: Kröner, 1971, pp. IX-LX; aquí, p. X).

ateo, con inevitables trazos de idealismo objetivo»[9], y que se remonta a la filosofía de la antigüedad tardía para encontrar en ella una clave que le permita interpretar un fenómeno contemporáneo, a saber: el proceso de descomposición del sistema hegeliano. El autor de la disertación advierte ya que es preciso trascender tanto el conservadurismo de Hegel, cuanto la creencia de los neohegelianos en la potestad soberana del Espíritu crítico; de ahí que, más allá de la simpatía que expresa por el epicureísmo, el joven Marx reconozca en él una disposición escapista, una tendencia a buscar la felicidad fuera del contacto con el mundo tangible. No sería erróneo ver aquí, en germen, la posterior filosofía de la praxis; sobre todo cuando se sostiene que la consecuencia de la alienación respecto del mundo en la que se halla la conciencia crítica, debe ser un «volver filosófico el mundo», a la vez que un «volver mundana la filosofía»[10]; de este doble proceso se deriva una escisión entre la *filosofía positiva*, que se propone suplir las carencias del pensamiento filosófico en forma inmanente, reconduciendo la conciencia hacia su propia interioridad, y el *partido liberal*, cuya intención es anudar lazos con el mundo, orientar la filosofía hacia la realidad externa. Es revelador que el autor de la disertación solo reconozca en el partido liberal progresos auténticos, y que asocie al otro bando con una actitud tan desatinada como infructuosa.

Las contribuciones periodísticas y el desempeño como jefe de redacción en la *Rheinische Zeitung* (1842-1843, brindan cabal testimonio de hasta qué punto supo Marx ser consecuente

---

9. «Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx, 1840-1844». En: Lukács, G., *Schriften zur Ideologie und Politik*. Ausgewählt und eingeleitet von Peter Ludz. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1967, pp. 506-592; aquí, p. 513.

10. Marx, K., *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*. En: Marx/Engels, *Werke*, v. 40, p. 328.

con la determinación de volver mundana la filosofía: la ocupación con los asuntos políticos del día le permitió poner a prueba –para emplear una expresión de las «Tesis sobre Feuerbach»– la cismundanidad de su pensamiento. Dos cuestiones lo ocuparon principalmente: por un lado, los debates acerca de las leyes de censura desarrollados en la Dieta Renana; por otro, la promulgación de una ley que prohibía a los campesinos levantar ramas caídas para utilizarlas como leña[11]. La primera cuestión ofreció a Marx la ocasión de abogar a favor de una libertad de prensa ilimitada; la segunda le brindó la primera oportunidad concreta de ocuparse de problemas vinculados con las clases sociales, la propiedad privada y el Estado. El punto de vista no es el de un socialista, sino el de un demócrata radical, el de un jacobino que experimenta simpatía por las masas populares subyugadas por el absolutismo, pero que no ha llegado aún a tomar conciencia de la significación histórica del proletariado[12]. En sus contribuciones a la *Rheinische Zeitung*, Marx muestra de qué manera la realidad concreta del derecho y del Estado se encuentran en contradicción con sus respectivas esencias: cuando las instituciones públicas restringen la libertad de prensa, no hacen otra cosa

---

11. Una tradición antigua acordaba a los campesinos el derecho de levantar las ramas caídas; la nueva ley revocaba ese derecho y condenaba a prisión al que infringiera tal determinación, obligándolo, incluso, a pagar, al propietario del bosque, la suma de dinero que este fijara para la madera «robada» (!). Un legislador de la dieta aseveró que «el hurto de madera es tan usual precisamente porque no se lo considera un robo»; en respuesta a este comentario, señala Marx: «Según esta analogía, el mismo legislador debería concluir lo siguiente: las bofetadas son tan usuales porque no se considera que la bofetada es un homicidio. Habría que decretar, pues, que una bofetada es un homicidio» («Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags». En: Marx/Engels, *Werke*, v. 1, pp. 109-147; aquí, p. 110).

12. Lukács, *op. cit.*, p. 523.

que enfrentarse con su propio concepto; cuando se convierten en instrumentos de los intereses particulares de una clase (en el caso de las leyes contra el robo de leña, los terratenientes), se contraponen a la idea de Estado como representante de la sociedad en su conjunto.

Es característico que el paso siguiente en la evolución de Marx, luego de la renuncia a la dirección de la *Rheinische Zeitung* y del traslado a París, consista, por un lado, en un conocimiento más directo de la realidad concreta de las luchas políticas, a través del contacto con las asociaciones obreras francesas; por otro, en una nueva reclusión en el gabinete de estudio, a fin de estudiar a los historiadores franceses de la Restauración (los primeros que han interpretado la historia como historia de las luchas de clases) y, sobre todo, a fin de arreglar cuentas, en términos filosóficos, con los problemas sociales que le habían salido al paso durante su ocupación como periodista. Desde marzo a agosto de 1843, Marx se entrega a un minucioso estudio de la filosofía hegeliana del Estado; resultados de esa investigación son el extenso –e inconcluso– tratado *Para una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (publ. en 1927), y los dos artículos «Acerca de la cuestión judía» y «Para una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción», ambos publicados en 1844 en los *Deutsch-Französiche Jahrbücher*, revista que Marx editó en París en colaboración con Arnold Ruge y Moses Heß (1812-1875). El tratado publicado póstumamente explica en qué medida Hegel hipostasía el Estado al concebirlo como una realidad independiente de los seres humanos concretos; adaptando al ámbito de la política la crítica de Feuerbach a la alienación religiosa, Marx interpreta la filosofía hegeliana del Estado como una inversión de la relación verdadera entre sujeto y predicado: «...la Idea es convertida en sujeto, las diferencias y su realidad efectiva son concebidas como desarrollo, como resultado de la Idea; mientras que, a la inversa, es la Idea la que debe ser

desarrollada a partir de las diferencias reales»[13]. Pero si, en Hegel, los hombres empíricos aparecen únicamente como instrumentos del Estado –la sustancia universal frente a la cual aquellos constituyen meros accidentes–, ello responde a la determinación del filósofo de presentar los intereses de la burocracia prusiana como si fueran simplemente los intereses del pueblo. La realidad que Marx denuncia (y la que Hegel legitima) es la de un Estado que, convertido en fin en sí mismo, carece de relación con las necesidades e intereses de la mayoría de sus ciudadanos. De lo que se trata, entonces, desde la perspectiva marxiana, es de suprimir semejante alienación, retrotrayendo las instituciones políticas a sus orígenes en la actividad de los hombres concretos.

El artículo «Acerca de la cuestión judía» representa una continuación de las ideas desarrolladas en el manuscrito sobre Hegel. La discusión de un artículo de Bruno Bauer (1809-1882) publicado en los *Deutsch-Französiche Jahrbücher* brinda la ocasión apropiada para desplegar una crítica de aquellos programas de acción que limitan sus exigencias a la mera demanda de emancipación política: la conquista de esta última solo garantiza una liberación formal, que no supera forzosamente la separación entre la sociedad burguesa y el Estado; es decir, entre aquel ámbito en el que los individuos, en cuanto personas privadas, persiguen de modo egoísta sus propios intereses, y aquel otro en que creen participar de un orden común regido por valores altruistas:

> Una vez que el Estado político ha alcanzado su conformación verdadera, el hombre lleva, no solo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una vida doble, una celestial y otra terrena: la vida en la *comunidad política*, en la que existe como un *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad burguesa*,

13. Marx, K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. En: Marx/ Engels, *Werke*, vol. 1, p. 210.

> donde actúa en cuanto *hombre privado* que considera a los otros hombres como medios, donde se degrada a sí mismo a la condición de medio y se convierte en juguete de fuerzas ajenas. El Estado político se relaciona en forma tan espiritualista con la sociedad burguesa como el cielo con la tierra. Se contrapone con ella y la supera de la misma manera en que lo hace la religión con la limitación del mundo profano; es decir: en la medida en que tiene que reconocerla, producirla y dejarse dominar por ella. El hombre, en su realidad *inmediata*, en la sociedad burguesa, es un ser profano. Aquí, donde él vale, para sí mismo y para los otros, como individuo real, es un fenómeno *inauténtico*. En el Estado, en cambio, donde el hombre vale como ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía ficticia, se ve arrebatado de su vida individual real, y se carga de una universalidad irreal[14].

La escisión de la conciencia entre los ideales del *citoyen* y la realidad prosaica del *bourgeois* es, para Marx, síntoma de una realidad que se encuentra en sí misma desgarrada, y que pretende encontrar en representaciones puramente ideales un modo de evadirse de sus propias limitaciones. Así como (de acuerdo con la crítica feuerbachiana de la religión) los creyentes se ven inducidos a creer en la ficción de un paraíso celeste a fin de disimular la imperfección de la realidad terrena, así también se ven incitados los individuos, bajo la sociedad burguesa, a construir la imagen de un Estado en el que la corrupción privada se transfigura en virtudes públicas. Feuerbach se había propuesto enjuiciar la alienación del mundo religioso revelando su fundamento mundano; Marx no solo propone desplazar esta crítica hacia la esfera política, sino que también aspira a ir más allá de la mera constatación y superar

14. Marx, K. «Zur Judenfrage». En: Marx/Engels, *Werke*, v. 1, pp. 347-377; aquí, p. 355.

las ilusiones heroicas revolucionando su base mundana, es decir: la sociedad burguesa misma. De lo que se trata, según el autor de «Acerca de la cuestión judía», es de sobrepasar las restringidas demandas de *emancipación política* –demandas que dejan intacta la separación entre vida privada y vida comunitaria– y buscar la *emancipación humana*, es decir, una transformación capaz de lograr que los valores comunitarios, genéricos, desciendan del cielo de las ideas al ámbito mundano. En el caso de que se realice esta última, cesará la contraposición abstracta entre individuo y sociedad, y cada uno de los dos elementos se convertirá en condición para el desarrollo pleno del otro:

> Solo cuando el hombre individual y real reincorpora dentro de sí al ciudadano abstracto y, como hombre individual, en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus circunstancias individuales, se convierte en *ser genérico*; solo una vez que el hombre ha llegado a reconocer y organizar sus *forces propres*[15] como capacidades *sociales* y, por ende, ya no aparta de sí la capacidad social bajo la figura de la capacidad *política*; solo entonces, pues, se encuentra realizada la emancipación humana[16].

Pero, más allá de la conciencia sobre la necesidad de superar los límites del universo burgués (conciencia que lo coloca, no solo por encima de Hegel y de los neohegelianos, sino también de Feuerbach), Marx no ofrece aún indicación alguna acerca de las fuerzas sociales que podrían producir la emancipación humana[17]. El cambio esencial –es decir: el reconocimiento del proletariado como clase destinada históricamente a convertirse en agente de la revolución social– cobra expresión en «Para una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel.

15. Fuerzas propias (o «capacidades propias»).
16. *Ibídem*, p. 370.
17. Lukács, *op. cit.*, p. 564.

Introducción». Este artículo es, entre otras razones, fundamental a raíz de la vinculación que establece entre revolución y filosofía o, para decirlo de manera más concreta, entre el proletariado y los intelectuales revolucionarios; Marx sostiene que la emancipación humana cuenta con una cabeza (la filosofía) y un corazón (el proletariado); la primera no puede realizarse sin la superación del segundo; este no puede trascenderse a sí mismo sin la realización de aquella. Esta propuesta de unión entre teoría filosófica y praxis proletaria puede parecer llamativa en vista del ulterior desprecio del marxismo oficial por cualquier especulación que aspire a ir más allá de la ciencia empirista; pero resulta lógica en Marx, que no ha cesado de postular la unidad de teoría y praxis: «...la teoría se convierte en fuerza material en cuanto consigue aferrar a las masas. La teoría es capaz de aferrar a las masas en cuanto realiza sus demostraciones *ad hominem*, y realiza sus demostraciones *ad hominem* en cuanto se vuelve radical. Ser radical es aferrar la cosa desde la raíz. Pero, para el hombre, la raíz es el hombre mismo»[18].

Igualmente importante es la base que el artículo provee para fundamentar la misión histórica del proletariado. Marx cree que la emancipación humana únicamente puede ser liderada por una clase cuyo interés particular se halla identificado con el de toda la sociedad; si esa clase es el proletariado, ello se explica por el hecho de que este representa la más brutal negación de la humanidad; la brecha existente entre las condiciones de vida de la clase trabajadora bajo el capitalismo y un modo de vida auténtico es tan amplia que solo podría ser salvada por vía de salto: a través de un salto capaz de materializar el pasaje de la plena carencia de humanidad a la plena recuperación de lo humano. El proletariado, que no sufre ninguna variedad particular de injusticia, sino la injusticia en su

18. Marx, K, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung». En: Marx/Engels, *Werke*, v. 1, p. 385.

sentido y alcance más universales, no puede obtener su emancipación *humana* sin emancipar a todas las restantes esferas de la sociedad; al abolir la propiedad privada, el proletariado realiza el acto de suprimirse a sí mismo en cuanto clase, y de suprimir, a la vez, la división en clases de la sociedad.

* * *

Pero una vez realizada esta fundamentación filosófica del comunismo, Marx debe de haber experimentado la necesidad de dotarla de contenidos más específicos. Los indicios de esa voluntad de conceder una mayor concreción a sus especulaciones pueden verse tanto en una participación más directa en el movimiento obrero –desde abril de 1844, Marx colabora con la «Liga de los Justos»; poco después entrará en contacto con Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)–, cuanto en una inmersión en nuevas investigaciones. La primera ocupación primordial es, durante este período, un intenso estudio de la Revolución Francesa[19]; al mismo tiempo, planea realizar una crítica de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Pero entretanto aparece, en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, un artículo del joven Friedrich Engels (1820-1895) sobre economía política *[Nationalökonomie]*, al que siguió una serie de artículos acerca de la situación de la clase obrera en Inglaterra. Por aquellos años, Engels disponía de las experiencias y saberes de los que todavía carecía Marx; en 1842 había viajado a Inglaterra, y el contacto con lo que, por entonces, era el centro mismo del capitalismo, le había permitido obtener un conocimiento directo, no solo del proletariado, sino también de una de las más poderosas organizaciones obreras de la época, el Cartismo. Años después, el viejo Engels diría, a propósito de su viaje juvenil a Inglaterra:

19. Sobre este punto, cfr., en el «Apéndice», el texto de Fritz Raddatz.

> En Manchester, se me había vuelto evidente que los hechos económicos, que en la historiografía precedente no desempeñaban papel alguno, o solo un papel insignificante, son la fuerza histórica decisiva, al menos en el mundo moderno; que estas contraposiciones entre clases, en los países en que han llegado a desarrollarse plenamente gracias a la gran industria –es decir, en Inglaterra–, son, a su vez, el fundamento de la constitución de los partidos políticos, de las luchas entre partidos y, con ello, de la entera historia política[20].

El contacto directo con el proletariado inglés condujo a Engels a investigar la estructura económica de la sociedad en la que aquel había sido gestado; para ello, se ocupó de estudiar a los clásicos de la economía burguesa, en quienes descubrió la más palmaria (y, por momentos, brutal) justificación del capitalismo. Los «Esbozos para una crítica de la economía política» –que Marx designará años después, en el prólogo de *Para una crítica de la economía política* (1859), como «genial esbozo»– convencieron al filósofo de la necesidad de estudiar exhaustivamente la economía, ciencia que, por aquellos años, ignoraba casi por completo, y en la que Engels era ya prácticamente un especialista. Entre enero y agosto de 1844, Marx se dedicó al estudio de la economía política; elocuente testimonio de esa ocupación son los cinco cuadernos en los que, de acuerdo con su método habitual de trabajo, reunió extractos de las obras económicas de Say, Skarbek, Smith, Ricardo, James Mill, McCulloch, Prevost, Destutt de Tracy; el quinto cuaderno contiene una hoja con anotaciones sobre los «Esbozos» de Engels. A medida que progresan los estudios económicos, y que se multiplican las anotaciones, Marx comienza a trabajar en la redacción de los *Manuscritos*.

---

20. Engels, F., «Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten». En: Marx/Engels, *Werke*, v. 21, pp. 206-224; aquí, p. 212.

Desde las primeras páginas, estos permiten advertir un rasgo característico en la evolución del joven Marx: más allá de su ávido afán de asimilar la economía política, el filósofo asume ante ella una perspectiva crítica. La semejanza con la disposición frente a la teoría hegeliana es innegable –evidencia que no puede menos que reforzar las afinidades entre economía y filosofía–; de hecho, en la economía política burguesa y en la filosofía de Hegel encuentra Marx las más altas expresiones ideológicas de la sociedad capitalista, con todas sus contradicciones. La grandeza de los economistas clásicos, como la del autor de la *Fenomenología*, reside en la medida en que unos y otro se muestran capaces de poner de manifiesto (conscientemente o no) las contradicciones del capitalismo. Las limitaciones de Hegel y las de, por ejemplo, un Adam Smith, se expresan a través de la incapacidad de ambos para llevar hasta el final sus análisis; dicho de otro modo: a través de la incapacidad para adoptar una perspectiva que procure superar los límites de la sociedad burguesa. A medida que esta progresa, los intelectuales se encuentran ante dificultades cada vez mayores para revestir de «ilusiones heroicas» la índole prosaica del mundo burgués[21]; de ahí que la economía avance en dirección a un tratamiento de su materia cada vez más cínico y libre de aderezos ideológicos. Aquí se advierte la distancia que media entre los *Manuscritos* y los *Esbozos* de Engels; este interpreta el proceso que va de Smith a Ricardo en términos de una evolución descendente, en la cual los economistas van abandonando en forma progresiva toda honestidad; Marx, en cambio, cree que el cinismo comparativamente mayor de un Ricardo frente a sus predecesores no es más que el síntoma de una más profunda comprensión de la sociedad burguesa. El autor de los *Manuscritos* no estima el mérito de los economis-

21. Marx habría de ocuparse detalladamente de este problema en las primeras páginas de *El 18 Brumario de Louis Bonaparte* (1852).

tas según sus principios morales o sus ideales filantrópicos, sino de acuerdo con la aptitud para dar cuenta de la dialéctica intrínseca del capitalismo. Esta perspectiva sin duda humanista, pero no humanitaria, marca asimismo una esencial diferencia respecto de otro de los predecesores de Marx: el Moses Heß de los artículos aparecidos en los *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*. La importancia histórica de Heß y su influencia sobre el joven Marx son innegables[22]; pero igualmente notorio es el hecho de que, en sus escritos, la crítica social y económica se expresa en términos de denuncia moral, y de que la utopía se circunscribe a un vago ideal de amor recíproco entre los hombres[23].

Con una sobriedad y un rigor que se echan en falta en sus precursores, Marx se ocupa de indagar las contradicciones de la economía política. Señala que, al presentar las leyes que rigen la sociedad burguesa como principios eternos y universales, los economistas clásicos han buscado dotar de una legitimación ideológica a la alienación económica, pero también han confinado su propio pensamiento dentro de estrechos límites. De ahí que la economía política no sea la ciencia del ser humano, sino la de un hombre degradado, por efecto de la explotación económica, a una existencia meramente animal, y reducido a las más estrictas necesidades vitales; de ahí que no logre definir los atributos del trabajo humano en general, sino tan solo las cualidades específicas del trabajo alienado; de ahí que no brinde una imagen del hombre en cuanto hombre, sino tan solo en cuanto capitalista o trabajador. En relación con

---

22. Kolakowski señala que Heß ha reconocido antes que Marx la analogía entre la alienación religiosa y la económica, o la necesidad de superar la filosofía a través de su realización; en sí, Heß ha sido el primero en proponer una síntesis entre la filosofía neohegeliana y la doctrina comunista (Kolakowski, *op. cit.*, v. I, p. 130).

23. A propósito de esto, cfr., en el «Apéndice», el texto de Lapin.

esta singular miopía se encuentra una representación alienada de las relaciones económicas y sociales equiparable con la que Feuerbach había constatado a propósito de la religión: así como el creyente se encuentra dominado por el poder de las fuerzas divinas a las que él mismo ha dado vida, así también el objeto de trabajo se contrapone al trabajador como una realidad ajena, autónoma y hostil. Pero, en la producción de mercancías, no solo el objeto, sino también *el propio trabajo* es alienado del sujeto al que debería pertenecer y servir: así, deja de ser medio para la realización del hombre –para la objetivación de sus capacidades– y se transforma en causa de infelicidad y testimonio de la impotencia, de la «desrealización» [*Entwirklichung*] del trabajador. La religión enfrenta a las limitaciones de la vida terrena un mundo de representaciones ideales, celestes; del mismo modo, la economía política contrapone a los procesos económicos reales un sistema de categorías abstractas que, como las construcciones especulativas de Hegel, llevan una vida autónoma[24]. En las «Tesis sobre Feuerbach», Marx insistirá sobre la necesidad de disolver las representaciones ilusorias de la religión retrotrayéndolas a su base terrena, pero además revolucionando prácticamente dicha base; del mismo modo, los *Manuscritos* proponen explicar las leyes alienadas de la economía política a partir de la praxis concreta de los diferentes sujetos sociales que integran la sociedad burguesa –ante todo, el capitalista y el trabajador–, e invita a revolucionar prácticamente las condiciones políticas y económicas que han dado origen a semejante alienación. De lo que se trata, pues, es de descender del cielo de las ideas a la tierra de la realidad material y concreta; de descifrar los hechos *[Tat-sachen]* de la economía a través de las actividades *[Tat-handlungen]* de los hombres reales.

24. Cfr. N.I. Lapin, *Der junge Marx*. Berlin: Dietz, 1974, p. 330.

En la incapacidad para realizar este descenso desde la figuración fetichista de un mundo de objetos dotados de vida propia, hasta la experiencia real de los hombres que han generado, a la vez, aquellos objetos y su imagen alienada, reside la causa de que la economía política carezca de fundamento y parezca hallarse fantásticamente suspendida –para emplear una acertada imagen de Althusser– «en el aire»[25]. Privada de autoconciencia, la economía política se muestra incapaz de dar cuenta de las leyes que ella misma formula; de esta ineptitud proceden las innumerables antinomias en que se ve implicada, y ante todo aquella que enfrenta la desmesurada, incontenible acumulación de riquezas en manos del capitalista a la creciente pauperización –material y espiritual– del trabajador. En la medida en que solo han enfocado los problemas desde el punto de vista del capitalista, los economistas colocaron en el centro de sus teorías el concepto de *propiedad privada* e hicieron de él un hecho elemental al que no dotaron de fundamentación alguna; como en otros puntos, también aquí se propone Marx resolver la cuestión descubriendo al hombre detrás de la cosa, y revelando que, en la base de la propiedad privada tan ensalzada y salvaguardada por los economistas políticos, yace oculta su causa última y verdadera: el *trabajo alienado*. En contra de lo que sugieren las apariencias ilusorias de la sociedad burguesa, la propiedad privada no es la razón del trabajo alienado, sino «antes bien, una consecuencia de él, así como los dioses no son *originariamente* la causa, sino el efecto del extravío del entendimiento humano. Posteriormente, esta relación se convierte en una relación recíproca»[26]. En esta inversión de las relaciones auténticas está la clave de la

25. Cfr. Althusser, Louis, «Les *Manuscrits de 1844* de Karl Marx». En: *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965, pp. 153-160; aquí, p. 157.

26. Cfr. *infra*, p. 119.

irrebasable cortedad de vista de los economistas burgueses, que describen las cualidades del trabajo alienado como si se tratara de las propiedades del trabajo humano en general.

La voluntad de ir más allá del fácil contentamiento con el estado de las cosas, de la falta de fundamentos conscientes y del apego a las representaciones ilusorias que caracterizan a la economía política, delata ya un empeño en adoptar una posición que trascienda el horizonte burgués. Esto explica una estrategia que se repite a través de los *Manuscritos*, y que consiste en partir de los hechos de la economía política para luego adoptar, explícitamente, una posición superadora: indagando, por un lado, las causas de aquellos hechos que los economistas dan simplemente por supuestos; definiendo, por otro, los atributos de la vida auténticamente humana, malograda por un orden social inicuo. Así es que, si la economía política, en concordancia con los intereses del capitalista, solo considera al proletario en su condición particular de *trabajador* –es decir: en cuanto medio de trabajo que no debe recibir más que lo necesario para seguir produciendo– y descarta su condición universal de *ser humano*, Marx se encarga de poner de manifiesto la encubierta universalidad; más aún: señala que, entre los principales perjuicios ocasionados por la implantación del trabajo alienado, se encuentra el de haber arrebatado a los hombres su esencia genérica *[Gattungswesen]*, de modo que estos se vean despojados de toda relación auténtica con sus semejantes y la vida se reduzca a un juego de egoísmos. El concepto de *Gattungswesen* [esencia genérica], que ya había aparecido en el tratado *Para una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y en «Acerca de la cuestión judía», cumple una función central en los *Manuscritos* y en la entera filosofía marxiana; Marx apela a él para oponerse a quienes presentan a la «sociedad» como una abstracción contrapuesta al individuo. Para el autor de los *Manuscritos*, el individuo mismo *es* la esencia social; en el ser humano concreto y actuante, existe

una interrelación dialéctica viva entre el ser genérico *[Gattungssein]* y la conciencia genérica *[Gattungsbewußtsein]*, de tal modo que «[e]l hombre confirma como *conciencia genérica* su *vida social* real, y repite solo su ser real en el pensamiento, así como, a la inversa, el ser genérico se confirma en la conciencia genérica y, en su universalidad, como ser pensante, es para sí»[27].

El mundo bugués, en su afán de convertir a la sociedad en una yuxtaposición de átomos aislados, ha contribuido a borrar la conciencia de la genericidad; y de lo que ahora se trata es de construir la unidad, no en términos puramente especulativos, apelando a la mística, idealizada figura del *citoyen*, sino transformando la realidad en forma práctica. Marx ya había conseguido tomar conciencia de esta necesidad de dejar atrás las fantasías liberales a través de la distinción –anteriormente mencionada por nosotros– entre emancipación política y emancipación humana; pero ahora, a través del reconocimiento de la función histórica del proletariado, va más lejos y propone una transformación de las relaciones sociales capaz de allanar a toda la humanidad la realización plena de su esencia genérica. Dicho de otro modo, no se trata de sustituir la limitada perspectiva burguesa por una perspectiva proletaria, sino que se aspira a una liberación *humana* que tenga como condición de posibilidad la desaparición de ambas clases. En palabras de Kolakowski: «Hasta el final de su vida, el comunismo significó para Marx la emancipación *del* hombre, de la humanidad como un todo; y el proletariado, en cambio, la clase que ha reunido el máximo de deshumanización, es la herramienta consciente de esa emancipación»[28]. Esto explica la radicalidad de las demandas de Marx, quien, en contra de todo reformis-

27. Cfr. *infra*, p. 146.
28. *Op. cit.*, v. 1, p. 197.

mo, se niega a identificar las reivindicaciones prácticas y de corto alcance del proletariado con aquellos objetivos que apuntan a la realización de la condición humana en su universalidad; lo que el fundador del materialismo histórico propone no es, simplemente, una mejora de la situación actual de los trabajadores –una nivelación de los salarios, o una distribución más equitativa de las riquezas–, sino algo infinitamente más ambicioso: el salto del reino de la necesidad al de la libertad, la superación de la prehistoria humana, la eliminación de «todas aquellas relaciones en las que el hombre es un ser humillado, oprimido, desvalido, despreciable»[29]. (El comunismo vulgar que únicamente tiene en vista la abolición de la propiedad y la igualación universal, no solo no consigue superar la alienación humana, sino que incluso la propaga por la entera sociedad, en la medida en que extiende a todos los hombres la condición alienada en la que de momento se encuentra el trabajador.)

Hemos visto que Marx reconocía una íntima afinidad entre los economistas políticos y Hegel; de hecho, los *Manuscritos* sostienen que el punto de vista de este es idéntico al de aquellos: Hegel comparte, pues, la grandeza y las limitaciones de los clásicos de la economía, y representa el más alto grado de conciencia posible dentro de los límites del mundo burgués. La grandeza de Hegel consiste en que ha sabido ver en el trabajo la esencia probatoria del ser humano: el ámbito en el que este consigue autoproducirse, en que hace realidad su propia esencia. Pero el único género de trabajo que reconoce Hegel, en concordancia con la orientación idealista de su pensamiento, es el trabajo *espiritual*. Esto hace que solo vea en el trabajo sus aspectos positivos y que, por ende, se pierda en iden-

---

29. Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung», p. 385.

tificaciones falsas: *subjetivamente*, en la medida en que equipara la esencia del hombre con la autoconciencia *[Selbstbewußtsein]*; objetivamente, por cuanto confunde la objetividad *[Gegenständlichkeit]* en general con la alienación *[Entfremdung]* del trabajador bajo el capitalismo. Para el Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*, la realidad objetiva representa una existencia alienada, incongruente con la esencia auténtica del hombre –es decir, con la autoconciencia–; de ahí que la reapropiación de ese mundo enajenado por parte de la autoconciencia aparezca como la superación, no de la alienación en particular, sino de toda objetividad, y que el hombre sea presentado como ser puramente espiritual, «no objetivo». Este es el fundamento de una inversión tal como las que ya tuvimos ocasión de señalar en la filosofía hegeliana: la alienación de la autoconciencia no aparece ya como la expresión *en el plano del pensamiento* de la alienación *material* del ser humano; por el contrario, la alienación real es presentada por el filósofo como simple manifestación de la «verdadera» esencia del hombre, es decir, de la *autoconciencia*.

De acuerdo con Marx, la supresión de la objetividad proclamada por Hegel no deja de ser una ilusión idealista; el hombre real realiza su esencia objetivando sus facultades esenciales *[Wesenskräfte]* a través de la producción de un mundo material, externo. Este acto de exteriorización de las propias capacidades a través del trabajo es la prueba, la confirmación de la facultad creadora del hombre. Por eso, lo que debe superarse no es la objetivación *[Vergegenständlichung]* en sí, sino tan solo una de sus formas históricas: la alienación o cosificación. Coherentes con estos planteos son las reflexiones marxianas en torno al intercambio material entre hombre y naturaleza. Marx es consciente de que el trabajo del hombre, en la medida en que este no produce –a diferencia del animal– únicamente bajo el apremio de una necesidad física inmediata, posee una universalidad y una libertad imposibles de hallar en la naturaleza. Pero se opone abiertamente a quienes conciben a esta como un ámbito

«externo» al hombre, como un «mundo exterior»; en verdad, el hombre no *está en* la naturaleza, sino que *es* naturaleza, por cuanto esta es su obra y su realidad. Una humanidad que consiga abolir la alienación y que, por ende, deje de contemplar a la naturaleza como aquello que existe para ser explotado, facilitará, pues, la reconciliación entre hombre y naturaleza: será el naturalismo consumado del hombre, y el humanismo consumado de la naturaleza.

Una atención particular merece la teoría del conocimiento fundamentada en los *Manuscritos*. A diferencia de algunos de sus pretendidos discípulos, Marx estimaba que la contraposición entre idealismo y materialismo es estéril y errada; postular que el universo físico es producto de la mente humana es tan absurdo como suponer que esta última constituye tan solo la dócil, pasiva *tabula rasa* en la cual deja sus impresiones la realidad objetiva. Superando el dualismo que está en la base de estas dos escuelas antagónicas, Marx formula un concepto de praxis transformadora según el cual conciencia y realidad, sociedad y naturaleza, comprensión y transformacion del mundo se encuentran recíprocamente vinculadas, y resultaría absurdo hipostasiar uno de los extremos a expensas del contrario. Han sido las ulteriores interpretaciones mecanicistas de la obra de Marx las que se empeñaron en circunscribir unilateralmente la dialéctica al objeto –la naturaleza o la historia– y en interpretar el conocimiento humano en términos de un reflejo del ser objetivo en la conciencia subjetiva; con lo cual destruyeron, al decir de Korsch, «toda relación dialéctica entre *ser* y *conciencia*, y, como una consecuencia necesaria de ello, también destruyeron la relación dialéctica entre *teoría* y *praxis*»[30]. Con ello, se descarriaron hacia «una contraposición

---

30. Korsch, Karl, *Marxismus und Philosophie*. Herausgegeben und eingeleitet von Erich Gerlach. Frankfurt, Wien: Europäische Verlagsanstalt/Europa Verlag, 1966, p. 62.

totalmente abstracta entre una *teoría* pura, que descubre las verdades, y una *praxis* pura, que aplica a la realidad las verdades finalmente encontradas»[31]. Puede entenderse, en vista de este estado de cosas, que la publicación de los *Manuscritos* haya inducido a algunos intelectuales marxistas a recuperar la auténtica metodología marxiana, desfigurada a través de décadas a raíz de la perversión del materialismo dialéctico a manos de la teoría dogmática de Kautsky, la doctrina socialdemócrata y el marxismo soviético. Todo aquel que se aproxima a los textos de Marx libre de las distorsiones impuestas por el marxismo vulgar, no puede dejar de percibir que, en ellos, la cuestión acerca de la coincidencia de pensamiento y realidad carece de sentido, ya que, para Marx, resulta absurda la mera contraposición de sujeto y objeto como dos modos de ser independientes, uno de los cuales sería el receptor de las imágenes producidas por el otro. Por otra parte, y de acuerdo con tales supuestos, el fundador del materialismo histórico suponía que la conciencia humana no tiene que aplicarse pasivamente al conocimiento y aprovechamiento de un mundo ya concluido y ordenado según leyes independientes del hombre. El conocimiento de la realidad es, en sí, un factor de su transformación; más aún: el mundo social y el conocimiento de ese mundo son uno y el mismo proceso; en el curso de él, el ser humano no se encuentra jamás en la ubicación del espectador desinteresado que, elevándose por encima de su situación y sus intereses parciales, contempla el mundo «en sí», asumiendo la perspectiva imparcial y externa de una hipotética divinidad. Tiene plena razón Kolakowski cuando subraya este componente de la filosofía marxiana en lo que se refiere al modo de concebir la relación entre hombre y naturaleza:

> ...no existe una naturaleza ya concluida que podamos conocer de manera contemplativa a fin de someterla, luego, a un

31. *Ibíd.*

procedimiento técnico. La naturaleza, en cuanto *nuestra* naturaleza, es conocida por nosotros como una naturaleza vinculada con nuestras necesidades y acciones; el conocimiento no puede liberarse de ser un conocimiento humano, social e histórico. En otras palabras: es imposible adoptar el punto de vista trascendental en que el sujeto del conocimiento fuera el receptor de formas naturales ya listas y transformara, simplemente, dichas formas en duplicados subjetivos en el interior de su cabeza... Es, por ello, imposible que el ser humano se coloque en un punto de vista cósmico o divino, renunciando a su naturaleza humana y absorbiendo cognitivamente, en una autonomía sobrehumana, el ser; un ser liberado de la situación de objeto de la vida humana práctica[32].

De lo anterior se deduce también una impugnación de las versiones fatalistas que consideran la historia como el escenario en que se debaten fuerzas impersonales; en contra de la creencia en una «mano invisible» que dirige los procesos sociales (Adam Smith), o en la astucia de una razón que realiza sus propósitos más allá de la voluntad subjetiva de los seres humanos (Hegel), Marx cree, como dirá luego en *La sagrada familia* (escrita en colaboración con Engels) que «¡*La historia* no hace *nada*, no 'posee *ninguna* riqueza inconmensurable', no 'lucha en *ninguna* batalla'! Es, antes bien, el *ser humano*, el ser humano real, vivo, el que todo lo hace, posee y lucha; no es, por ejemplo, la 'historia' la que utiliza a los seres humanos como medios para realizar –como si fuese una persona particular– sus propios fines, sino que es solo la acción del ser humano que persigue sus fines»[33]. De ahí la importancia que Marx concede al factor subjetivo, a la conciencia de clase

---

32. Kolakowski, *op. cit.*, v. I, p. 458.

33. Marx/Engels: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. En:* Marx/Engels, Werke. (v. 2, p. 98).

revolucionaria: puesto que la transformación de la sociedad no es el efecto de una necesidad histórica independiente de la acción o el pensamiento de los seres humanos, la conciencia de clase es, a la vez, condición y resultado del proceso revolucionario; de ninguna manera representa el escrupuloso reflejo de las condiciones económicas y sociales.

De lo anterior puede inferirse en qué medida resulta injustificado achacar a Marx una visión economicista o «fatalista» de la historia; ha sido la teoría posterior la que, siguiendo los pasos del viejo Engels, se encargó de distorsionar la filosofía marxiana, reduciendo el papel del sujeto y desviando el humanismo de la teoría originaria hacia una versión objetivista, en la que las leyes naturales y las fuerzas económicas poseen la primacía; la filosofía de la praxis claudica, en el marxismo vulgar, ante la filosofía de la naturaleza; el ideal marxiano de humanización de la naturaleza, naturalización del hombre, cede ante una visión según la cual el ser humano se encuentra simplemente sometido a las reglas universales de la naturaleza. Tanto para el joven Marx como para el Marx maduro y el tardío –ya que, en este aspecto, no existen diferencias fundamentales entre los diferentes estadios–, la teoría solo puede captar a las masas en la medida en que desarrolla sus comprobaciones *ad hominem*; en la medida en que (según una declaración de Marx que ya hemos citado) advierte que, para el hombre, la raíz es el hombre mismo. En la teoría del marxismo soviético –de cuño positivista y, en esa medida, menos orientada por la filosofía que por las ciencias y, en particular, por el paradigma de las ciencias naturales–, la función activa y creadora del ser humano es sofocada bajo una legalidad no humana; el hombre se despoja de aquella materialidad e individualidad que Marx se había encargado de reivindicar y promover, y oscila entre dos actitudes aparentemente contrarias pero en esencia similares: entre la bestialización que resulta de su supeditación a

las leyes de la naturaleza, y la divinización que dimana de la adopción de un punto de vista externo al mundo, «trascendental».

* * *

La primera ocupación seria de Marx con los problemas de la economía política y, al mismo tiempo, la primera síntesis política, filosófica y económica del comunismo, es tanto la consumación de la evolución intelectual y política precedente como el comienzo de una nueva etapa. Esta se encuentra signada por un hecho biográfico fundamental: a fines de agosto de 1844, Engels –de retorno de una estadía en Inglaterra– visita a Marx en París; el encuentro entre los dos pensadores marca el comienzo de una prolongada e intensa colaboración que solo habría de cesar con la muerte de Marx. El período posterior a la composición de los *Manuscritos* se abre con *La sagrada familia* (1845) y se cierra con *La ideología alemana* (1846), ambas escritas en colaboración: la primera aparece publicada en Frankfurt am Main en 1845; la segunda, recién en 1933, como quinto volumen de la sección primera de la *Marx-Engels-Gesamtausgabe*. A esta fase sucederán dos años de participación activa en la Liga Comunista; participación que se expresa ejemplarmente en la elaboración, por parte de Marx, del *Manifiesto del Partido Comunista*, publicado anónimamente por la Liga en Londres, en 1848. Con ello se cierra la obra juvenil de Marx; con ello se abre, al mismo tiempo, sobre todo, a partir del exilio londinense (1849), la vasta tarea de reflexión sobre un verdadero «Montblanc de materiales» que ocupará la vida restante del filósofo, y que se concretará en esa obra inconmensurable, compleja, inconclusa y genial que es, sin lugar a dudas, *El capital*.

MIGUEL VEDDA

Cronología

1818 — 5 de mayo: Karl Marx nace en Trier (Tréveris), Alemania; es el segundo de los ocho hijos del Consejero de Justicia Heinrich Marx y de Henriette Preßburg. Ambos padres proceden de familias de rabinos. El padre se hizo bautizar en 1816 ó 1817, y adoptó la religión evangélica. Los hijos fueron bautizados en 1824; la madre, un año después.

1820 — 28 de noviembre: nace Friedrich Engels en Barmen, Alemania; es el hijo mayor del fabricante de algodón Friedrich Engels y de Elisabeth van Haar.

1830 — La Revolución de Julio establece, en Francia, una monarquía constitucional bajo el dominio del «rey burgués» Louis Philippe. Octubre: Marx ingresa en el Friedrich-Wilhelm-Gymnasium, un establecimiento secundario de Trier perteneciente a los jesuitas.

1834 — 20 de octubre: Engels se traslada a Elberfeld para cursar allí el Gymnasium.

1835 — Examen de bachillerato *[Abiturientenexamen]* en el Friedrich-Wilhelm-Gymnasium de Tréveris. Marx ingresa a la Universidad de Bonn para estudiar Derecho.

1836 — Marx deja la Universidad de Bonn y se compromete con Jenny von Westphalen.
El 22 de octubre se matricula en la Universidad de Berlín, donde se interesa, ante todo, en Filosofía. Emprende diversas tentativas literarias. Conflictos con el padre a raíz del compromiso, las ocupaciones literarias y la orientación de los estudios del joven Marx.

1837 — Participación en el «Club de los Doctores» *[Doktorklub]* con los hermanos Bauer, Buhl,

Köppen, Meyen, Rutenberg y otros. Estudia intensamente el idealismo alemán.
15 DE SETIEMBRE: Engels abandona el Gymnasium y emprende su formación como comerciante en la empresa de su padre.

1838 10 DE MAYO: muere Heinrich Marx. Ruptura con la familia. Marx estudia a Aristóteles, Spinoza, Leibniz, Hume y Kant. JULIO: Engels continúa su formación como comerciante en Bremen. Se interesa por la literatura; particularmente, por las obras de la «Joven Alemania» (Gutzkow, Heine, Börne). Primeras publicaciones.

1839 Marx asiste a los cursos de Bruno Bauer. Es eximido del servicio militar por razones de salud.

1841 30 DE MARZO: Marx abandona sus estudios en Berlín. Engels regresa a Barmen.
15 DE ABRIL: Marx se doctora *in absentia* en Jena con una tesis sobre *La diferencia entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. Se traslada a Bonn. La perspectiva de una carrera académica queda cerrada cuando Bruno Bauer es despedido de la Universidad de Bonn.
SETIEMBRE: Engels se traslada a Berlín para cumplir su servicio militar. Asiste a cursos de la Universidad y toma contacto con los neohegelianos; entre otros, con los hermanos Bauer, Köppen y Max Stirner.

1842 Marx se convierte en colaborador y, a partir del 15 DE OCTUBRE, redactor de la *Rheinische Zeitung*. En ABRIL se traslada a Bonn. Engels escribe diversos artículos; entre otros, para la *Rheinische Zeitung*. OCTUBRE: Marx se establece en Colonia. Engels regresa a Barmen, pasando por Colonia. NOVIEMBRE: Engels viaja a Manchester, a fin de concluir su formación en la sucursal que la empresa de su padre posee en esa ciudad inglesa. Marx toma

contacto con Ruge. Marx y Engels se conocen en Colonia.

1843 18 DE MARZO: Marx renuncia a la redacción de la *Rheinische Zeitung*, que el 1º DE ABRIL es prohibida por la censura prusiana.
12 DE JUNIO: casamiento en Kreuznach. Desde fines de OCTUBRE, traslado a París. Aparece «Acerca de la cuestión judía». Engels publica algunos artículos, y entra en contacto con cartistas y socialistas. Conoce a Mary Burns, que habría de ser, hasta su muerte, su pareja.

1844 *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Ruptura entre Marx y Ruge. «Para una crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción». *Manuscritos económico-filosóficos*. Contactos con Heine, Herwegh y Proudhon. Comienza a trabajar en *Vorwärts*.
1º DE MAYO: nace la hija mayor de Marx, Jenny. Fines de AGOSTO: Friedrich Engels, de regreso desde Inglaterra, visita a Marx durante diez días; comienza el trabajo en común. Engels publica en el *Vorwärts* la serie de artículos *Situación de la clase obrera en Inglaterra*.
En SETIEMBRE, regresa a Barmen y trabaja en la empresa de su padre.

1845 *La sagrada familia*, primera obra escrita conjuntamente por Marx y Engels; se trata de una polémica dirigida, ante todo, contra Bruno Bauer.
3 DE FEBRERO: llegada de Marx a Bruselas, después de la expulsión de Francia.
26 DE ABRIL: Engels se traslada a Bruselas. Aparece *Situación de la clase obrera en Inglaterra*, de Engels. JULIO-AGOSTO: viaje de Marx y Engels a Inglaterra. A fin de año, comienzo de la elaboración de *La ideología alemana*, escrita en colaboración por Marx y Engels y publicada por primera vez en versión íntegra en 1933. Nace Laura Marx.

1846	Marx y Engels inician la fundación del «Comité de Correspondencia Comunista». Siguen ataques contra otras corrientes comunistas; entre ellas, la de Wilhelm Weitling. 15 DE AGOSTO: Engels viaja a París. Comienza la relación con Harney, Weerth, Weydemeyer, Wolff.
1847	JULIO: Engels participa del primer congreso de la «Liga Comunista» en Londres. *Miseria de la filosofía*, de Marx, aparece en francés; primera edición en alemán: 1884. AGOSTO: Engels viaja a Bruselas.
	NOVIEMBRE-DICIEMBRE: participación de Marx y Engels en el segundo congreso de la «Liga Comunista», en Londres. Reciben el encargo de escribir el Manifiesto de la Liga. *Deutsche Brüsseler Zeitung*. Nacimiento de Edgar Marx.
1848	31 DE ENERO: Engels se traslada de París a Bruselas. FEBRERO: *Manifiesto del Partido Comunista*. Comienzos de MARZO: Marx es expulsado de Bélgica y se traslada a París. 10 de abril: llegada de Marx a Colonia. 31 DE MAYO: primer número de la *Neue Rheinische Zeitung*; Marx es el jefe de redacción. Engels participa en la agitación comunista en la región del Rin. Disolución de la Liga Comunista.
1849	Marx es absuelto en un proceso por «incitación a la rebelión». 16 DE MAYO: Marx es expulsado de Alemania. 18 DE MAYO: último número de la revista. 3 DE JUNIO: llegada de Marx a París. JUNIO-JULIO: Engels participa en el «Alzamiento de Elberfeld». 24 DE AGOSTO: comienzo del exilio londinense de Marx. Fines de *octubre:* nacimiento de su hijo Guido, quien muere el 19 DE NOVIEMBRE de 1850.
1850	Nueva fundación de la Liga Comunista. Engels se traslada a Londres, y comienza a trabajar en

la empresa de su padre. *Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue.* Escisión de la Liga.

1851 Estudios económicos de Marx. Comienzo de las relaciones con el *New York Tribune*. Nacen Franciska Marx y Frederick Lewis Demuth (según se cree, hijo de Marx y del ama de llaves de los Marx, Helene Demuth).

1852 *El 18 Brumario de Louis Bonaparte*, de Marx. *Los grandes hombres en el exilio*, firmado por Marx y Engels. Relación con Bangya. Proceso contra los comunistas en Colonia. Disolución definitiva de la Liga. 14 DE ABRIL: muerte de Franciska Marx.

1853 *Revelaciones sobre el proceso contra los comunistas en Colonia*, de Marx.

1854 Marx comienza a escribir artículos para el *New-York Daily Tribune*.

1855 Colaboración en la *Neue Oder-Zeitung*. 16 DE ENERO: nacimiento de su hija Eleanor. 6 DE ABRIL: muerte de su hijo Edgar.

1857 *Fundamentos para una crítica de la economía política [Grundrisse]*, de Marx, publicados póstumamente en 1931-1941. Ante todo, trabaja en la «Introducción general», el «Capítulo sobre el dinero» y «Capítulo sobre el capital».

1858 Continúa con el trabajo con los *Grundrisse*, sobre todo, «Capítulo sobre el capital».

1859 Primer cuaderno de *Contribución a una crítica de la economía política*, de Marx. Colaboración de Marx en el *Volk* de Londres.

1860 20 DE MARZO: muere el padre de Engels.

1861 MARZO-ABRIL: visita de Marx a Lasalle en Berlín. Colaboración de Marx en la *Presse* de Viena.

1862 *Teorías sobre la plusvalía*, de Marx.

1863 6 DE ENERO: muere Mary Burns. 23 DE MAYO:

fundación de la «Unión General de los Trabajadores Alemanes», bajo la dirección de Lasalle. 30 DE NOVIEMBRE: muerte de Henriette Marx.

1864 9 DE MAYO: muerte de Wilhelm Wolff.
31 DE AGOSTO: muerte de Ferdinand Lasalle, en un duelo. 28 DE SETIEMBRE: asamblea fundacional de la Asociación Internacional de los Trabajadores. 24 DE NOVIEMBRE: *Discurso y reglas de la Internacional.*

1865 Ruptura con la Unión General de Trabajadores Alemanes. *Salario, precio, beneficio.* Asamblea de la Internacional en Londres.

1866 Primer congreso de la Internacional en Ginebra.

1867 *El capital*, primer volumen. Segundo congreso en Lausanne. Engels forma una pareja con Lydia, la hermana de Mary Burns.

1868 Tercer congreso de la Internacional en Bruselas.

1869 Cuarto congreso de la Internacional en Basilea. Congreso del Partido Socialdemócrata de los Trabajadores en Eisenach. *Comunicación confidencial* de Marx sobre Bakunin.

1870 Discurso del Consejo General de la Internacional sobre la Guerra Franco-Alemana. Traslado de Engels a Londres.

1871 Comuna de París. *La guerra civil en Francia*, de Marx. Marx trabaja en el *Leipziger Volksstaat.* Asamblea de la Internacional en Londres.

1872 *Las pretendidas escisiones de la Internacional*, de Marx. Último congreso de la Internacional en La Haya. Expulsión de Bakunin. Traslado del Consejo General a Nueva York.

1873 Muere la madre de Engels.

1875 Unión de los partidos obreros alemanes en Gotha: Partido Socialista de los Trabajadores.

1877	*Crítica del programa de Gotha*, de Marx. Muerte de Bakunin.
1878	Colaboración en el *Anti-Dühring* de Engels.
1881	Bismarck consigue que se promulguen las leyes antisocialistas en Alemania.
1882	2 DE DICIEMBRE: muerte de Jenny Marx.
	Viajes de Marx a Argel, Suiza y Francia.
1883	11 DE ENERO: muerte de la hija de Marx, Jenny Longuet. 14 DE MARZO: muerte de Marx, en Londres.
1885	*El capital*, segundo volumen, editado por Engels.
1888	AGOSTO-SETIEMBRE: Engels viaja a los Estados Unidos de América.
1890	Muerte de Helene Demuth.
1894	*El capital*, tercer volumen, editado por Engels.
1895	Engels trabaja en la edición de sus obras y las de Marx. Prepara la edición del cuarto tomo de *El capital*, las *Teorías sobre la plusvalía*. 5 DE AGOSTO: muerte de Engels, en Londres.
1905-1910	*Teorías sobre la plusvalía*.
1913	*Epistolario entre Friedrich Engels y Karl Marx*.
1927	Comienzan a publicarse las obras completas de Marx y Engels: *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)*.
1932	*El materialismo histórico*, trabajos de juventud.
1961	*Manuscritos sobre la cuestión polaca*.

Bibliografía básica en castellano

Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*. Trad. e introd. de Martha Harnecker, México: Siglo XXI, 1978.

Berlin, Isaiah, *Karl Marx: su vida y su entorno*. Madrid: Alianza, 2000.

Calvez, Jean-Yves, *El pensamiento de Carlos Marx*. Madrid: Taurus, 1962.

Elster, John, *Una introducción a Karl Marx*. Trad. de Mario García Aldonate. México: Siglo XXI, 1992.

Hook, Sidney, *La génesis del pensamiento filosófico de Marx*. Trad. de Jacobo Muñoz y Josep Puig. Barcelona: Barral Editores, 1974.

Korsch, Karl, *Karl Marx*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1981.

Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*. Trad. de Emilio Estiú. Buenos Aires: Sudamericana, 1968.

Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1985 [cfr. sobre todo la sección 4 del capítulo IV: «La *alienación* como concepto filosófico central de la *Fenomenología del espíritu*», pp. 516-544].

Marcuse, Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. de Julieta Fombona de Sucre. Madrid: Altaya, 1999 [cfr. sección II, capítulo 1.4: «El trabajo alienado», pp. 268-281].

Mondolfo, Rodolfo, «Feuerbach y Marx». En: *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*. Trad. de M. H. Alberti. México: FCE, 1969, pp. 15-93.

Riestra, José Antonio; del Noce, Augusto, *Karl Marx: Escritos juveniles*. Madrid: Editorial Magisterio Español, 1975.

Nota de los traductores

Indicamos aquí el modo en que han sido traducidos algunos términos fundamentales:

Arbeitslohn: salario
Entäußerung: enajenación
Entfremdung: alienación
Entwirklichung: desrealización
Gattungsbewußtsein: conciencia genérica
Gattungsleben: vida genérica
gattungsmäßig: genérico
Gattungswesen: esencia genérica
Gattungssein: ser genérico
Nationalökonomie: economía política
Profit: beneficio
sinnlich: sensorial
Vergegenständlichung: objetivación
Wesenskraft: capacidad esencial

A fin de evitar confusiones, hemos resuelto emplear la construcción *auto-* y no el giro *de sí* en todos los compuestos de *Selbst-*. Así, traducimos *Selbstbewußtsein* como *autoconciencia*; *Selbstentfremdung* como *autoalienación*, etc. El término *Wesen* ha sido traducido, en general, como *esencia* (es decir, como el opuesto conceptual de *Sein [ser]*); a excepción de ciertos contextos en que pareció más adecuado traducirlo como *ser* (así, p. ej.: *Naturwesen:* ser natural).

Friedrich Engels

Esbozos para una crítica de la economía política*

* Engels, Friedrich, «Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie». En: Marx/Engels, *Werke*. Ed: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. vv. 1-43. Berlin: Dietz-Verlag, 1956 ss., v. 1, pp. 499-524.

ESBOZOS PARA UNA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA[1]

La economía política[2] surgió como una consecuencia natural de la expansión del comercio, y con ella apareció, en el lugar del traficante simple y poco científico, un desarrollado sistema del engaño permitido, una completa ciencia del enriquecimiento.

Esta economía política o ciencia del enriquecimiento, nacida de la envidia recíproca y de la codicia de los comerciantes, lleva en la frente el sello del egoísmo más repulsivo. Se vivía todavía según la ingenua concepción de que el oro y la plata eran la riqueza y por eso no se debía hacer nada más

---

1. Los *Esbozos para una crítica de la economía política* aparecieron en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*. La revista apareció solo una vez como doble ejemplar en febrero de 1844, en París. Ese escrito del joven Engels lo incentivó a Marx de una manera muy significativa en su estudio de la economía política. Marx denominó dicho escrito, en el prefacio de *Acerca de la crítica de la economía política*, un «esbozo genial de la crítica de las categorías económicas». Aun cuando Engels, en 1871, en una carta –no fechada– dirigida a Wilhelm Liebknecht, escribe sobre este trabajo que «es anticuado y está lleno de incorrecciones», su significado es, sin embargo, considerable para la investigación del origen de la crítica marxista a la economía burguesa.

2. En alemán, *Nationalökonomie*, que se utiliza para designar a la economía política.

urgente que prohibir en todas partes la exportación de los metales «preciosos». Las naciones se enfrentaron como avaros que rodean con ambos brazos su querido saco de dinero y que miran con envidia y recelo a sus vecinos. Todos los medios fueron empleados para sacarles a los pueblos con los que se comerciaba tanto dinero en efectivo como fuera posible y para conservar lo felizmente obtenido dentro de la línea de los límites aduaneros.

La realización más consecuente de este principio habría matado al comercio. Por eso, comenzó a superarse ese primer escalón; se reconoció que el capital permanece muerto en la caja, mientras que aumenta continuamente en la circulación. Entonces se actuó de un modo más humanitario, se enviaron los ducados como señuelos para que otros los tuvieran que traer de vuelta consigo y se reconoció que no daña en nada que uno le pague demasiado a A por su mercancía, mientras que se la pueda vender todavía a B en un precio más alto.

Sobre esta base se levantó el *sistema mercantil*. Se ocultó ya un poco el carácter ávido del comercio; las naciones se acercaron, firmaron tratados de comercio y de amistad, hicieron negocios y se prodigaron mutuamente, con vistas a una mayor ganancia, todo el amor y el bien posibles. Pero todavía estaban en el fondo la antigua codicia y el egoísmo, y este brotaba de tiempo en tiempo en las guerras, que en aquel período se debían al celo comercial. En esas guerras también se mostró que el comercio, como el robo, se basa en el derecho ejercido por mano propia[3]; no tenía ningún escrúpulo al torcer tales tratados por medio de ardides o violencia, como pareciera más provechoso.

El punto principal en todo el sistema mercantil es la teoría del balance comercial. Debido a que todavía se seguía avalando

3. En alemán, *Faustrecht:* el derecho de los caballeros hasta finales de la Edad Media.

la sentencia de que el oro y la plata eran la riqueza, se consideraba entonces ventajosos solo a los negocios que al final traerían al país dinero en efectivo. Para deducirlo, se comparaba la exportación y la importación. Si se había exportado más de lo que se había importado, entonces se creía que la diferencia había ingresado al país en dinero en efectivo y se creía ser más rico a causa de esa diferencia. El arte de los economistas consistía entonces en procurar que al final de cada año la exportación diera una balanza favorable frente a la importación, ¡y por esa ridícula ilusión miles de hombres han sido sacrificados! Habría que mostrar que el comercio tiene también sus cruzadas y su inquisición.

El siglo dieciocho, el siglo de la Revolución, revolucionó también la economía; pero, como todas las revoluciones de ese siglo fueron unilaterales y quedaron fijadas en la oposición, como fue contrapuesto el materialismo abstracto[4] al espiritualismo abstracto[5], la república a la monarquía, el contrato social[6] al derecho divino, del mismo modo tampoco la revolución económica superó la oposición. Las condiciones continuaron siendo válidas en todas partes; el materialismo no atacó el menosprecio y la degradación cristianos del hombre y como absoluto solo le contrapuso al hombre la naturaleza, en lugar del Dios cristiano; la política no pensaba en exa-

4. En alemán, *abstrakter Materialismus*: materialismo mecánico, metafísico, que reducía todos los cambios a las leyes de la mecánica.

5. En alemán, *abstrakter Spiritualismus*: orientación idealista de la filosofía, que reduce la realidad a un origen «espiritual, divino». El espiritualismo abstracto se extendió por Europa a comienzos del siglo XVII. Fue un arma ideológica de las clases feudales dominantes para contrarrestar las ideas burguesas de la Ilustración.

6. En alemán, *sozialer Kontrakt* (Contrato social): el *Contrato social* de Rousseau (1762), que debía fundar los principios del derecho político, de la libertad y de la igualdad de todos y con esto el «estado de la razón», no fue otra cosa que la exigencia de una república democrática burguesa.

minar las condiciones del Estado en sí y para sí; a la economía no se le ocurrió preguntarse por el *derecho a la propiedad privada*. Por eso la nueva economía fue solamente un progreso a medias; se vio obligada a traicionar y a negar sus propias condiciones, a servirse de la ayuda de la sofística y de la hipocresía, para tapar las contradicciones en las que se enredaba, para llegar a las conclusiones a las que fue empujada no por sus condiciones, sino por el espíritu humano del siglo. Así, la economía adoptó un carácter humanitario; dejó de proteger a los productores y se volvió hacia los consumidores; hizo como que sentía una sagrada repulsión contra los horrores sangrientos del sistema mercantil y declaró al comercio como un lazo de la amistad y unión entre naciones, así como entre individuos. Todo era puro esplendor y magnificencia, pero las condiciones pronto entraron de nuevo en vigor y produjeron, en contraposición a esa resplandeciente filantropía, la teoría de la población de Malthus, el sistema más duro y bárbaro que haya existido, un sistema de la desesperación, que dio por el piso con todas aquellas bellas expresiones acerca del amor humano y del cosmopolitismo; las condiciones produjeron y levantaron el sistema de fábricas y la moderna esclavitud, que no cede en nada a la antigua en cuanto a inhumanidad y crueldad. La nueva economía, el sistema fundado sobre la *Wealth of Nations*[7] de Adam Smith, se mostró como la misma hipocresía, inconsecuencia e inmoralidad, que ahora se opone en todas las regiones a la humanidad libre.

Pero, ¿entonces el sistema de Smith no fue ningún progreso? Naturalmente lo fue, y más aún, un progreso necesario. Fue necesario que el sistema mercantil fuera derribado con

7. La traducción al castellano y las referencias bibliográficas originales de las obras citadas por Engels y Marx aparecen en la lista de «Obras citadas por Marx y Engels» que aparece al final de este volumen.

sus monopolios y sus restricciones de comercio, para que las verdaderas consecuencias de la propiedad privada pudieran salir a la luz; fue necesario que todas esas consideraciones locales y nacionales mezquinas retrocedieran, para que la lucha de nuestro tiempo pudiera ser una lucha general, humana; fue necesario que la teoría de la propiedad privada perdiera el hilo puramente empírico, que solo puede ser estudiado en forma meramente objetiva, y adquiriera un carácter más científico, que hacía también a aquella responsable de las consecuencias y mediante esto llevaba la cuestión a una zona universalmente humana; fue necesario que la inmoralidad contenida en la vieja economía fuera elevada hacia la cima más alta intentando negarla e incorporando la hipocresía –una consecuencia necesaria de ese intento–. Todo esto yacía en la naturaleza de la cuestión. Admitimos de buen grado que recién por medio de la fundación y ejecución de la libertad de comercio estamos en condiciones de superar la economía de la propiedad privada, pero al mismo tiempo debemos tener también el derecho de presentar esa libertad de comercio en toda su futilidad teórica y práctica.

Nuestro juicio deberá ser tanto más duro cuanto más cerca de nuestro tiempo estén los economistas que debemos juzgar. Ya que mientras Smith y Malthus encontraron hechos solo fragmentos aislados, los más recientes tenían todo el sistema terminado delante de sí; las consecuencias fueron todas extraídas, las contradicciones salieron lo suficientemente claras a la luz, y sin embargo no llegaron a una prueba de las premisas, y sin embargo continuaban haciéndose responsables de todo el sistema. Cuanto más cerca del presente se encuentran los economistas, tanto más se alejan de la honradez. Con cada progreso del tiempo se eleva necesariamente la sofistería, a fin de mantener la economía a la altura del tiempo. Por eso es, por ejemplo, *Ricardo* más culpable que *Adam Smith*, y *MacCulloch* y *Mill* más culpables que *Ricardo*.

La economía más reciente no puede ni siquiera juzgar correctamente al sistema mercantil, porque ella misma es parcial y está afectada todavía por las condiciones de aquel. Solo el criterio que se levanta por encima de la oposición de ambos sistemas, que critica las condiciones en común de ambos y que parte de una base puramente humana, universal, podrá indicarles a ambos su posición correcta. Se mostrará que los defensores de la libertad de comercio son peores monopolistas que los propios mercantilistas de antaño. Se mostrará que detrás de la resplandeciente humanidad de los más recientes se oculta una barbarie de la que los viejos no sabían nada; que la confusión conceptual de los viejos es aún sencilla y consecuente contra la lógica falsa de sus atacantes y que ninguno de los dos partidos puede reprocharle al otro algo que no vuelva sobre sí mismo. Por eso la economía liberal más reciente tampoco puede entender la restauración del sistema mercantil mediante ardides, mientras la cuestión es para nosotros muy sencilla. La inconsecuencia y reversibilidad de la economía liberal deben disolverse necesariamente otra vez en sus partes constitutivas. Del mismo modo que la teología debe retroceder a la fe ciega o avanzar hacia la filosofía libre, así la libertad de comercio debe, por un lado, producir la restauración de los monopolios, y por el otro, la eliminación de la propiedad privada.

El único progreso *positivo* que hizo la economía liberal es el desarrollo de las leyes de la propiedad privada. Estas están, por cierto, contenidas en ella, si no están incluso desarrolladas y expresadas claramente hasta la última consecuencia. De esto se desprende que los defensores de la libertad de comercio tienen el derecho de su lado en todos los puntos en que se llega a la decisión sobre la manera más rápida de ser rico, en suma, en todas las controversias estrictamente económicas. Bien entendido, en controversias con los monopolistas, no con los adversarios de la propiedad privada, ya que el hecho de que estos están en posición de decidir en cuestiones económi-

cas de manera también económicamente más correcta, ya lo han demostrado los socialistas ingleses hace mucho y en forma práctica y teórica.

Por lo tanto, vamos a investigar en la crítica a la economía política las categorías fundamentales, a desentrañar la contradicción acarreada por el sistema de la libertad de comercio y a extraer las conclusiones de ambos lados de la contradicción.

La expresión «riqueza nacional» surgió recién mediante el afán de generalización de los economistas liberales. Mientras exista la propiedad privada, esa expresión no tiene ningún sentido. La «riqueza nacional» de los ingleses es muy grande, y sin embargo, son el pueblo más pobre bajo el sol. O bien dejamos de usar por completo la expresión, o bien adoptamos condiciones que le den un sentido. Lo mismo en cuanto a las expresiones economía nacional, economía política, economía pública. Bajo las actuales circunstancias, la ciencia debería llamarse economía *privada,* ya que sus relaciones públicas existen solo en función de la propiedad privada.

La siguiente consecuencia de la propiedad privada es el *comercio,* el intercambio de las necesidades mutuas, la compra y la venta. Bajo el gobierno de la propiedad privada, este comercio debe convertirse, como toda actividad, en una fuente de lucro inmediata para el comerciante; es decir, cada uno debe intentar vender tan caro y comprar tan barato como sea posible. En cada compra y venta están enfrentados dos hombres con intereses absolutamente opuestos; el conflicto es decididamente hostil, ya que cada uno conoce las intenciones del otro, sabe que sus intenciones son contrarias a las del otro. La primera consecuencia es, entonces, por un lado, la desconfianza mutua, y por el otro, la justificación de esa desconfianza, la utilización de medios inmorales para la consecución de un fin inmoral. Así, por ejemplo, el primer principio del co-

mercio es la discreción, la ocultación de todo lo que podría reducir el valor del artículo en cuestión. La consecuencia de esto: en el comercio está permitido extraer el mayor provecho posible del desconocimiento, de la confianza de la contraparte y, del mismo modo atribuirle a la propia mercancía características que no posee. En *una* palabra, el comercio es la estafa legal. El hecho de que la práctica coincide con esta teoría lo puede atestiguar cada vendedor, si quiere hacer honor a la verdad.

El sistema mercantil tenía aún una cierta rectitud imparcial, católica y no ocultaba ni en lo más mínimo la esencia inmoral del comercio. Hemos visto cómo este ostentaba abiertamente su codicia indecente. La postura recíprocamente hostil de las naciones en el siglo XVIII, la envidia aborrecible y el celo comercial fueron las consecuencias lógicas del comercio en general. La opinión pública no estaba todavía humanizada, como para ocultar por lo tanto cosas que se desprendían de la esencia inhumana y hostil del comercio mismo.

Pero cuando el *Lutero de la economía*, Adam Smith, criticó la economía precedente, las cosas habían cambiado mucho. El siglo estaba humanizado, la razón se había hecho válida, la moralidad comenzó a reclamar su derecho eterno. Los tratados de comercio forzados, las guerras comerciales, el duro aislamiento de las naciones chocaron demasiado contra la conciencia avanzada. En lugar de la rectitud católica se impuso la hipocresía protestante. Smith demostró que la humanidad también estaba fundada en la esencia del comercio; que el comercio, en vez de ser «la fuente más fructífera de la discordia y de la hostilidad», debía ser un «lazo de unión y de amistad entre las naciones como entre los individuos» (compárese *Wealth of Nations*, tomo 4, cap. 3, § 2); estaba ciertamente en la naturaleza de la cuestión que el comercio en general era provechoso para *todas* las partes.

Smith tenía razón cuando consideraba al comercio como

humano. No hay nada absolutamente inmoral en el mundo; también el comercio tiene un lado en que rinde homenaje a la moralidad y a la humanidad. ¡Pero qué homenaje! El derecho ejercido por mano propia, el robo callejero liso y llano de la Edad Media se humanizó cuando pasó al comercio –el comercio como su primera etapa, que se caracteriza por la prohibición de la exportación de dinero–, es decir, al sistema mercantil. Ahora este mismo se humanizó. Naturalmente es en interés del que comercia mantenerse en buenas relaciones, tanto con aquel del que compra barato como con aquel al que vende caro. Por consiguiente, una nación se maneja de forma poco inteligente cuando alimenta en sus proveedores y clientes una actitud hostil. Cuanto más amistosa la actitud, tanto más provechoso el intercambio. Esta es la humanidad del comercio, y esta manera hipócrita de abusar de la moralidad con fines inmorales es el orgullo del sistema de la libertad de comercio. ¿No hemos derribado el barbarismo de los monopolios, gritan los hipócritas, no hemos llevado la civilización a tierras lejanas, no hemos hermanado a los pueblos y reducido las guerras? Sí, todo esto hicieron ustedes, ¡pero *cómo* lo hicieron! ¡Han aniquilado los monopolios pequeños para dejar actuar tanto más libre y sin barreras *al* gran monopolio, la propiedad; han civilizado los confines de la tierra a fin de ganar terreno nuevo para desplegar su vulgar codicia; han hermanado pueblos, pero para hacer de ellos una hermandad de ladrones, y han reducido las guerras para ganar tanto más en la paz, para llevar hasta el extremo la enemistad de los individuos, la guerra deshonrosa de la competencia! ¿Cuándo hicieron algo por pura humanidad, por conciencia de la futilidad de la oposición entre el interés general y el individual? ¿Cuándo han sido morales, sin ser interesados, sin cobijar en el fondo motivos inmorales y egoístas?

Después de que la economía liberal había hecho su mejor parte para generalizar la enemistad por medio de la disolución

de las nacionalidades, para transformar a la humanidad en una horda de animales violentos –¿y qué otra cosa son los competidores?– que se devoran por eso mismo entre sí, porque cada uno tiene el mismo interés que los otros; después de este trabajo preliminar solo le restaba todavía un paso hacia la meta, la disolución de la familia. Para llevarla a cabo recibió la ayuda de su propia y bella invención, el sistema fabril. La última huella de intereses en común, la comunidad de bienes de la familia, fue sepultada por el sistema fabril y ya está en vías de disolución –por lo menos aquí, en Inglaterra–. Es algo muy cotidiano que los niños, tan pronto como son aptos para trabajar, esto es, cuando cumplen nueve años de edad, utilicen su salario para sí, vean a la casa paterna como un mero comedor y les paguen a los padres una cierta cantidad de dinero por comida y alojamiento. ¿Cómo puede ser de otro modo? ¿Qué otra cosa puede derivarse del aislamiento de los intereses tal como el que se funda en el sistema de la libertad de comercio? Si un principio se ha puesto en movimiento, entonces trabaja sin pausa espontáneamente a través de todas sus consecuencias, les guste o no a los economistas.

Pero el economista no sabe él mismo a qué causa sirve. No sabe que con todo su razonamiento egoísta apenas constituye un eslabón en la cadena del progreso universal de la humanidad, que con su disolución de todos los intereses particulares allana el camino para el gran cambio que afronta el siglo, la reconciliación de la humanidad con la naturaleza y consigo misma.

La siguiente categoría condicionada por el comercio es el *valor*. Sobre esta, como sobre todas las otras categorías, no existe ninguna discusión entre los más viejos y los más recientes economistas, porque los monopolistas, en su furia inmediata de enriquecimiento, no tuvieron tiempo de sobra para ocuparse de categorías. Todas las controversias acerca de tales puntos partieron de los más recientes.

El economista, que vive de los opuestos, tiene, naturalmente, también un valor *doble,* el valor abstracto o real y el valor de cambio. Sobre la esencia del valor real hubo una larga discusión entre los ingleses, que definían los costos de producción como la expresión del valor real, y el francés Say, que pretendía medir ese valor según la utilidad de una cosa. La discusión estuvo flotando desde comienzos de este siglo y fue puesta a dormir, no fue decidida. Los economistas no pueden decidir.

Los ingleses –especialmente MacCulloch y Ricardo– afirman, por consiguiente, que el valor abstracto de una cosa es determinado por los costos de producción. Entiéndase bien: el valor abstracto, no el valor de cambio, el *exchangeable value,* el valor en el comercio –esto sería algo completamente distinto–. ¿Por qué los costos de producción son la medida del valor? Porque –¡escuchen, escuchen!– porque, en circunstancias normales y dejando de lado la relación de competencia, nadie vendería una cosa por menos que lo que le cuesta la producción. En este caso, donde no se trata del valor *comercial,* ¿qué tenemos que hacer aquí con la «venta»? Ahí tenemos nuevamente en juego al comercio, que precisamente debemos excluir... ¡Y qué comercio! ¡Un comercio en el que lo principal, la relación de competencia, no debe entrar en consideración! Primero un valor abstracto, ahora también un comercio abstracto, un comercio sin competencia, es decir, un hombre sin cuerpo, un pensamiento sin cerebro para producir pensamientos. ¿Y el economista no piensa entonces para nada que tan pronto como la competencia queda fuera del juego no existe ninguna garantía en absoluto de que el productor venda su mercancía justamente según los costos de producción? ¡Qué confusión!

¡Y aún mas! Admitamos por un momento que todo es como dice el economista. Aceptando que alguien haga algo totalmente infructuoso, con un esfuerzo inconmensurable y enormes cos-

tos, algo que ningún hombre demanda, ¿vale eso los costos de producción? En absoluto, para nada, dice el economista, ¿quién querrá comprar eso? Ahí tenemos, entonces, de pronto, no solo la utilidad desacreditada de Say, sino además –con la «compra»– la relación de competencia. No es posible; el economista no puede sostener su abstracción ni siquiera un momento. No solo eso que quiere alejar con esfuerzo, la competencia, sino también aquello que aferra, la utilidad, se le escurre a cada momento entre los dedos. El valor abstracto y su determinación a través de los costos de producción son, precisamente, solo abstracciones, quimeras.

Pero démosle por un momento la razón al economista; ¿cómo nos determinará, entonces, los costos de producción sin tener en cuenta la competencia? Vamos a ver en el análisis de los costos de producción que también esta categoría se basa en la competencia, y también aquí se muestra otra vez en qué poca medida el economista puede desarrollar sus afirmaciones.

Si pasamos a Say, encontramos entonces la misma abstracción. La utilidad de una cosa es algo puramente subjetivo, en absoluto algo muy decisivo –por lo menos mientras nos movamos todavía entre los contrarios, algo que, por cierto, no se puede decidir–. Según esta teoría, las necesidades ineludibles deberían poseer más valor que los artículos de lujo. El único camino posible para llegar a una decisión medianamente objetiva y *aparentemente* universal sobre la mayor o menor *utilidad* de una cosa es, bajo el dominio de la propiedad privada, la relación de competencia, y eso es, precisamente, lo que habría que dejar de lado. Si, por el contrario, se permite la relación de competencia, entonces entran también los costos de producción, ya que nadie venderá por menos de lo que invirtió en la producción. Por consiguiente, también aquí pasa una parte del contrario, contra su voluntad, a la otra.

Intentemos aclarar esta confusión. El valor de una cosa incluye ambos factores que, como hemos visto, son separados

con violencia y sin éxito por los partidos en disputa. El valor es la relación de los costos de producción con la utilidad. La aplicación del valor más precisa reside en la decisión de si una cosa debe ser simplemente producida, es decir, si la utilidad compensa los costos de producción. Recién entonces se puede hablar de la aplicación del valor para el cambio. Una vez equiparados los costos de producción de dos cosas, la utilidad será el factor decisivo para determinar su valor comparativo.

Esta es la única base legítima del cambio. Pero si se parte de la misma, ¿quién debe decidir sobre la utilidad de la cosa? ¿La mera opinión de las partes? Así una de ellas es, de todos modos, engañada. ¿O una determinación basada en la utilidad inherente de la cosa e independiente de las partes y poco evidente para estas? En consecuencia, el cambio puede tener lugar solo a través de *coacción*, y cada uno se considera engañado. No se puede anular esta oposición entre la utilidad real e inherente de la cosa y la determinación de esa utilidad, entre esta y la libertad de los que participan en el intercambio sin superar la propiedad privada; y en tanto esta se supera, no se puede hablar de un intercambio tal cual existe ahora. La aplicación práctica del concepto de valor se limitará cada vez más, por consiguiente, a la decisión acerca de la producción, y es allí donde se encuentra su verdadera esfera.

Pero entonces, ¿cómo quedan ahora las cosas? Hemos visto que el concepto de valor fue hecho pedazos con violencia y que las partes individuales son presentadas como si cada una fuera la totalidad. Los costos de producción, tergiversados desde el comienzo por la competencia, han de valer como el valor mismo; de la misma manera, la utilidad meramente subjetiva –ya que ahora no puede haber otra–. Para enderezar estas definiciones endebles, debe emplearse la competencia en ambos casos; y lo mejor es que, en el caso de los ingleses, la competencia representa a la utilidad frente a los costos de producción, mientras que para Say, a la inversa, la competencia in-

troduce los costos de producción frente a la utilidad. ¡Pero qué tipo de utilidad, qué tipo de costos de producción introduce! Su utilidad depende de la casualidad, de la moda, del humor de los ricos; sus costos de producción aparecen y desaparecen con la relación ocasional de la demanda y de la oferta.

Un hecho subyace a la diferencia entre el valor real y el valor de cambio, a saber, que el valor de una cosa es distinto del así llamado equivalente, que en el comercio es dado a cambio de ella; es decir que el equivalente no es un equivalente. Este así llamado equivalente es el *precio* de la cosa, y si el economista fuera honrado, utilizaría esta palabra para el «valor comercial». Pero él debe conservar siempre una huella de ilusión de que el precio está relacionado de algún modo con el valor, para que la inmoralidad del comercio no salga con demasiada claridad a la luz. Sin embargo, el hecho de que el *precio* sea determinado por la interacción de los costos de producción y de la competencia es completamente correcto y una ley fundamental de la propiedad privada. Esto fue lo primero que encontró el economista, esta ley puramente empírica; y a partir de aquí abstrajo, entonces, su valor real, o sea, el precio para el tiempo en que la relación de competencia se balancea, cuando la demanda y la oferta están cubiertas; entonces sobran, naturalmente, los costos de producción, y a esto el economista lo denomina valor real, mientras que solo es una determinación del precio. Pero así todo está puesto patas para arriba en la economía. Se hace que el valor, que es lo originario, la fuente del precio, sea dependiente de este, su propio producto. Como es sabido, esta inversión es la esencia de la abstracción; sobre esto, véase Feuerbach.

Según el economista, los costos de producción de una mercancía se componen de tres elementos: la renta que hay que pagar por la parcela de tierra necesaria para producir la materia prima, el capital junto con la ganancia y el salario por

el trabajo que fue necesario para la producción y la elaboración. Sin embargo, se muestra inmediatamente que el capital y el trabajo son idénticos, ya que los economistas mismos reconocen que el capital es «trabajo acumulado». De este modo, nos quedan solo dos aspectos, el natural, objetivo, el suelo, y el humano, subjetivo, el trabajo, que incluye al capital; y además del capital, un tercer aspecto en el que el economista no piensa; me refiero al elemento espiritual de la invención, del pensamiento, junto al elemento físico del mero trabajo. ¿Qué tiene que ver el economista con el espíritu de la invención? ¿No le han llegado volando todas las invenciones sin su intervención? ¿Le ha costado algo *una* de ellas? ¿De qué debe preocuparse entonces en el cálculo de sus costos de producción? Para él, la tierra, el capital, el trabajo son las condiciones de la riqueza, y no necesita nada más. La ciencia no le interesa. Si ella le ha hecho regalos a través de Berthollet, Davy, Liebig, Watt, Cartwright, etc., que los han beneficiado infinitamente a él y a su producción, ¿qué le importa? No sabe calcular algo así; los progresos de la ciencia exceden sus números. Pero para una situación razonable, que está más allá de la división de los intereses, como tiene lugar entre los economistas, el elemento espiritual pertenece sin embargo a los elementos de la producción y encontrará su lugar también en la economía, entre los costos de producción. Y ahí es, no obstante, satisfactorio saber que el cultivo de la ciencia se recompensa también de forma material; saber que un único fruto de la ciencia, como la máquina de vapor de James Watt, ha producido más ganancias en los primeros cincuenta años de su existencia que lo que el mundo gastó desde el comienzo en el cultivo de la ciencia.

Por consiguiente, tenemos en actividad dos elementos de la producción, la naturaleza y el hombre; y el último, al mismo tiempo, físico y espiritual; y podemos ahora volver al economista y sus costos de producción.

Todo lo que no puede ser monopolizado no tiene ningún valor, dice el economista –una regla que más tarde analizaremos más en detalle–. Si decimos «no tiene *precio*», entonces la regla es correcta para la situación que descansa sobre la propiedad privada. Si el suelo fuera tan fácil de tener como el aire, entonces ningún hombre pagaría el interés de la tierra. Ya que esto no es así para él, sino que la extensión del suelo, que en un caso especial es apropiado por alguien, es limitada, entonces se paga el interés de la tierra por el suelo tomado en propiedad, es decir, monopolizado, o se desembolsa un precio de compra por el mismo. Sin embargo, es muy extraño tener que escuchar del economista, de acuerdo con esta explicación sobre el origen del valor del terreno, que el interés de la tierra es la diferencia entre el rédito de la propiedad que paga interés y de la parcela que peor recompensa el esfuerzo del cultivo. Esta es, como es sabido, la definición del interés de la tierra, que Ricardo fue el primero en desarrollar completamente. Esta definición es, sin embargo, prácticamente correcta, si se supone que un caso de la demanda reacciona *momentáneamente* al interés de la tierra e inmediatamente excluyó del cultivo a una cantidad correspondiente de la tierra peor cultivada. Pero este no es el caso; la definición, en consecuencia, es insuficiente; además, no abarca la fundamentación del interés de la tierra, y por eso debe abandonarse. El coronel T.P. Thompson, el *leaguer*[8] de la Liga contra las Leyes de Granos[9], renovó, en contraposición a esta definición, la de Adam Smith, y la fundamentó. Según él, el interés de la tierra es la relación

8. En inglés en el original.

9. Anti-corn-law-league: asociación comercial de fabricantes ingleses que fue fundada por Cobden en Manchester, en el año 1838, con el objetivo de derribar las Leyes de Granos. Estas leyes, que gravaban el trigo importado con aranceles proteccionistas, servían, especialmente, a los intereses de la aristocracia inglesa latifundista. Los

entre la competencia de los que pretenden usar el suelo y la cantidad limitada de suelo disponible. Aquí hay, por lo menos, una vuelta hacia el origen del interés de la tierra; pero esta explicación excluye la diversa fertilidad del suelo, del mismo modo que la primera explicación desestima la competencia.

Tenemos, entonces, de nuevo, dos definiciones parciales y, por ese motivo, medias definiciones de un objeto. Como lo hicimos en el caso del concepto de valor, deberemos resumir a su vez estas dos determinaciones, para encontrar la que se derive del desarrollo de la cuestión y, por consiguiente, abarque toda práctica. El interés de la tierra es la relación entre la productividad del suelo, el aspecto natural (que, a su vez, se compone de la predisposición *natural* y de la explotación *humana*, del trabajo aplicado al mejoramiento), y el aspecto humano, la competencia. Los economistas pueden estar en desacuerdo con esta «definición»; para su espanto, verán que esta definición abarca todo lo que está relacionado con la cuestión.

El *terrateniente* no tiene que reprocharle nada al comerciante.

Él roba, en tanto monopoliza el suelo. Roba, en tanto que explota para sí mismo el aumento de la población, que aumenta la competencia y conjuntamente el valor de su terreno; en tanto saca ventaja personal de aquello que no provino de su trabajo personal, aquello que es puramente casual para él. Roba cuando *arrienda*, en tanto se apodera de las mejoras creadas por su arrendatario. Este es el misterio de la riqueza siempre creciente de los grandes terratenientes.

Los axiomas que califican el tipo de ganancia del terrateniente como robo, a saber, que cada uno tiene derecho sobre el

---

fabricantes ingleses estaban sobre todo interesados en la anulación de estas leyes, que mantenían elevado el precio del pan y los perjudicaban porque impedían el descenso de los salarios y de ese modo evitaban que se incrementaran las ganancias procedentes de las ventas de los productos. En 1846, el gobierno inglés anuló las Leyes de Granos; en 1849, se disolvió la liga.

producto de su trabajo, o que nadie debe cosechar donde no ha sembrado, no son nuestras afirmaciones. El primer axioma excluye la obligación de alimentar a los niños; el segundo excluye a toda generación del derecho a la existencia, en tanto que toda generación asume la herencia de la precedente. Estos axiomas son, antes bien, consecuencias de la propiedad privada. O bien se ponen en práctica sus consecuencias, o se niega la propiedad privada como premisa.

La apropiación originaria misma está justificada por la afirmación del derecho a la propiedad *comunitario*, aún más antiguo. Entonces, hacia donde nos dirijamos, la propiedad privada nos conduce a contradicciones.

Fue el último paso para hacer usura de uno mismo, hacer usura con la tierra, que es nuestro uno y nuestro todo, que es la primera condición de nuestra existencia; fue y es hasta el día de hoy una inmoralidad que solo es superada por la inmoralidad de la autoenajenación. Y la apropiación originaria, la monopolización de la tierra por unos pocos, la exclusión de los otros de la condición de su vida no supera en inmoralidad a la posterior comercialización del suelo.

Si dejamos de lado otra vez a la propiedad privada, entonces se reduce el interés de la tierra a su verdad, a su concepción racional que la subyace esencialmente. El valor separado de la tierra como interés de la tierra, del suelo, vuelve después al suelo mismo como interés de la tierra. Este valor, que debe medirse a través de la capacidad productiva de superficies iguales en igual trabajo utilizado, se computa además como parte de los costos de producción en la determinación del valor de los productos y es, como el interés de la tierra, la relación de la capacidad productiva con la competencia, pero con la *verdadera* competencia, tal como será desarrollada a su tiempo.

Hemos visto que el capital y el trabajo son, en su origen, idénticos; vemos además, a partir de los desarrollos del mis-

mo economista, que el capital, el resultado del trabajo, es convertido inmediatamente en sustrato, en material del trabajo en el proceso de producción, del mismo modo que la separación establecida del capital es superada momentáneamente por el trabajo en la unidad de ambos; y sin embargo, el economista separa el capital del trabajo; sin embargo, sostiene la desunión, sin reconocer al mismo tiempo la unidad de otro modo que a través de la definición del capital: «trabajo acumulado». La división del capital y el trabajo que se deriva de la propiedad privada, no es nada más que esa desunión del trabajo en sí mismo, correspondiente a ese estado desunido y proveniente de él. Y después de que esa separación se lleva a cabo, el capital se divide a su vez en el capital originario y en la ganancia, el incremento que el capital obtiene en el proceso de producción, aunque la práctica misma junta inmediatamente esa ganancia al capital y la pone en movimiento junto con aquel. Aun la ganancia es separada a su vez en intereses y en ganancia en sentido estricto. En los intereses, la irracionalidad de estas divisiones está llevada al extremo. La inmoralidad del préstamo por interés, de recibir sin trabajo, por el mero hecho de prestar, es, si bien ya está presente en la propiedad privada, demasiado evidente y reconocida hace tiempo por la conciencia popular, carente de prejuicios; conciencia que, en general, tiene razón en estas cosas. Todas estas finas separaciones y divisiones surgen de la separación originaria entre el capital y el trabajo y de la consumación de esta separación en la división de la humanidad entre capitalistas y trabajadores, una división que cada día se agudiza más y más y que, como veremos, siempre *debe* ir en aumento. Esta separación, como la ya observada entre el suelo, por un lado, y el capital y el trabajo, por el otro, es, sin embargo, en última instancia, imposible. No se puede determinar completamente en absoluto cuál es el porcentaje del suelo, del capital y del trabajo en un producto determinado. Las tres medidas son inconmensurables.

El suelo crea la materia prima, pero no sin el capital y el trabajo; el capital presupone el suelo y el trabajo, y el trabajo presupone, *por lo menos*, el suelo y, generalmente, también el capital. Las funciones de los tres son completamente distintas y no se pueden medir en una cuarta medida en común. Si, en consecuencia, se arriba, en las circunstancias actuales, a una distribución del producto entre los tres elementos, entonces no hay ninguna medida inherente a ellos, sino que decide una medida totalmente ajena y fortuita para ellos: la competencia o el derecho refinado del más fuerte. El interés de la tierra implica la competencia, la ganancia del capital es determinada únicamente por la competencia, y enseguida veremos qué es lo que sucede con el salario.

Si dejamos de lado la propiedad privada, desaparecen, entonces, todas estas escisiones artificiales. La diferencia de intereses y ganancia desaparece; el capital no es nada sin el trabajo, sin movimiento. La ganancia reduce su importancia al peso que el capital pone en la balanza cuando se determinan los costos de producción, y así es inherente al capital la forma en que este mismo recae en su unidad originaria con el trabajo.

El *trabajo*, lo esencial en la producción, la «fuente de la riqueza», la actividad humana libre, es desdeñado por el economista. Así como el capital ya fue separado del trabajo, de la misma manera el trabajo se escinde por segunda vez; el producto del trabajo se le contrapone a este bajo la forma de salario, es separado de aquel y es determinado, nuevamente, como de costumbre, por la competencia, ya que, como hemos visto, no hay ninguna medida fija para el porcentaje del trabajo en la producción. Si superamos la propiedad privada, entonces desaparece también esta separación artificial, el trabajo es su propio salario, y el verdadero significado del salario antes enajenado llega a descubrirse: el significado del trabajo para la determinación de los costos de producción de una cosa.

Hemos visto que al final todo desemboca en la competencia, siempre que exista la propiedad privada. Aquella es la categoría principal del economista, su hija predilecta, a la que mima y acaricia sin cesar... y presten atención... ¡qué cara de Medusa vamos a ver allí!

La siguiente consecuencia de la propiedad privada fue la escisión de la producción en dos aspectos opuestos, el natural y el humano; el suelo, que si el hombre no lo fructifica, está muerto y estéril, y la actividad humana, cuya primera condición es, precisamente, el suelo. Vimos, además, que la actividad humana se disolvía a su vez en el trabajo y en el capital y que esos aspectos se oponían a su vez hostilmente. Ya teníamos, entonces, la lucha de los tres elementos entre sí, en lugar del apoyo mutuo de los tres; pero ahora se agrega a esto el hecho de que la propiedad privada conlleva la dispersión de cada uno de esos elementos. Una parcela de tierra se opone a otra, un capital, a otro capital, una fuerza de trabajo a otra. En otras palabras: debido a que la propiedad privada aísla a cada uno en su propia y cruda individualidad y dado que cada uno tiene, sin embargo, el mismo interés que su vecino, así se opone hostilmente un terrateniente a otro, un capitalista a otro, un trabajador a otro. En esta desavenencia de los mismos intereses, justamente, a causa de su igualdad, la inmoralidad del estado de la humanidad alcanzado hasta la actualidad está consumada, y esa consumación es la competencia.

Lo contrario de la *competencia* es el *monopolio*. El monopolio fue el grito de guerra de los mercantilistas; la competencia, el canto de batalla de los economistas liberales. Es fácil darse cuenta de que esta oposición es además una oposición más profunda. Cada competidor *debe* desear tener el monopolio, ya sea trabajador, capitalista o terrateniente. Cada colectividad pequeña de competidores debe desear tener el monopolio para sí misma y contra todos los demás. La competencia se

basa en el interés, y el interés produce a su vez el monopolio; para decirlo en pocas palabras, la competencia se integra al monopolio. Por otro lado, el monopolio no puede detener el flujo de la competencia; incluso, produce la competencia misma, como por ejemplo la prohibición de importación o los impuestos aduaneros elevados producen directamente la competencia del contrabando. La contradicción de la competencia es completamente la misma que la de la propiedad privada misma. Está en el interés de cada uno poseer todo, pero en el interés de la colectividad, que cada uno posea la misma cantidad. Por eso, entonces, el interés general está diametralmente opuesto al individual. La contradicción de la competencia es: que cada uno debe desear para sí el monopolio, mientras que la colectividad como tal debe perder mediante el monopolio y, por consiguiente, debe eliminarlo. En efecto, la competencia presupone el monopolio, a saber, el monopolio de la propiedad privada –aquí se manifiesta nuevamente la hipocresía de los liberales–, y mientras exista el monopolio de la propiedad privada, la propiedad privada del monopolio está inmediatamente legitimada, ya que también el monopolio que existió una vez es propiedad privada. Qué abominable deficiencia es entonces atacar a los pequeños monopolios y dejar existir al monopolio fundamental. Y si traemos a colación la frase del economista antes nombrada, de que nada tiene valor si no puede ser monopolizado, de que, entonces, nada que no permita esa monopolización puede entrar en la lucha de la competencia, entonces nuestra afirmación de que la competencia presupone el monopolio está completamente justificada.

La ley de la competencia es que la demanda y la oferta se completan siempre y, por ello, precisamente nunca. Los dos aspectos están además separados y se convierten en crasa oposición. La oferta está siempre a un paso de la demanda, pero nunca alcanza a igualarla exactamente; aquella es, o bien de-

masiado grande, o demasiado pequeña; nunca está en relación con la demanda, porque en ese estado inconsciente de la humanidad, ningún hombre sabe cuán grande es la oferta o la demanda. Si la demanda es más grande que la oferta, entonces sube el precio, y por eso la oferta está, por decirlo así, estimulada; no bien se muestra en el mercado, los precios caen, y si la oferta es más grande que la demanda, la caída de los precios será tan significativa que la demanda es estimulada nuevamente. Y así sin cesar; nunca un estado saludable, sino una alternancia continua de excitación y relajación, que excluye todo progreso; una eterna oscilación, sin llegar a la meta. Esta ley, con su constante equilibrio, donde lo que perdemos aquí vuelve a ganarse allí, es vista por el economista como algo maravilloso. Es su principal orgullo, no se harta de mirarla y la observa bajo todas las circunstancias posibles e imposibles. Y, sin embargo, es evidente que esta ley es una ley puramente de la naturaleza, y no del espíritu. Una ley que produce la revolución. El economista se presenta con su bella teoría de la demanda y la oferta y les demuestra a ustedes que «nunca puede producirse demasiado», y la práctica responde con las crisis comerciales, que retornan tan regularmente, como los cometas, y de las que tenemos en la actualidad una cada cinco o siete años, en promedio. Estas crisis comerciales han sobrevenido del mismo modo, regularmente, desde hace ochenta años, como antes las grandes plagas, y han traído consigo más miseria, más inmoralidad que estas (compárese Wade, *History of the Middle and Working Classes*, Londres, 1835, pág. 211). Naturalmente, estas revoluciones comerciales confirman la ley, la confirman totalmente, pero de otra manera de la que el economista nos quisiera hacer creer. ¿Qué debe pensarse de una ley que solo puede imponerse a través de revoluciones periódicas? Es, justamente, una ley de la naturaleza, que se basa en la inconsciencia de las partes. Si los productores, como tales, supieran cuánto necesitan los consumidores; si organizaran la produc-

ción; si se la repartieran entre sí, entonces la oscilación de la competencia y su tendencia a la crisis serían imposibles. Produzcan con conciencia, como hombres, no como átomos desparramados, sin conciencia genérica, y pónganse por encima de todos estos contrarios artificiales e insostenibles. Pero mientras ustedes continúen produciendo como en la actualidad, de forma inconsciente e irreflexiva, abandonada al dominio de la casualidad; mientras las crisis comerciales permanezcan y cada una deba ser más universal y, por lo tanto, peor que la precedente, debe empobrecerse una mayor cantidad de pequeños capitalistas y aumentar en relación creciente el número de la clase que vive solo del trabajo; en suma, debe ampliarse día a día la masa del trabajo del que hay que ocuparse, el problema principal de nuestros economistas y, finalmente, debe provocarse una revolución social como el dogmatismo de los economistas no puede soñar.

La eterna oscilación de los precios, que es creada por la relación de competencia, le quita completamente al comercio el último rasgo de moralidad. No se trata más del *valor*; el mismo sistema que parece poner tanto peso en el valor, que le da a la abstracción del valor en el dinero la honra de una existencia especial; este mismo sistema destruye mediante la competencia todo valor inherente y transforma, cada día y cada hora, la relación de valor de todas las cosas entre sí. ¿Dónde queda en ese remolino la posibilidad de un intercambio de base moral? En ese continuo sube y baja cada uno *debe* buscar el momento propicio para la compra y la venta; cada uno debe convertirse en un especulador, o sea, debe cosechar, donde no ha sembrado, enriquecerse con la pérdida de otros, sacar cálculos para lograr la mala suerte de otros o hacer que el azar lo beneficie. El especulador cuenta siempre con desgracias, especialmente con malas cosechas; utiliza todo, como por ejemplo, en su momento, el incendio de New York[10], y el

10. En 1835 se produjo en Nueva York un incendio de gran magnitud, donde prácticamente todo lo que había quedado de la Nueva

punto culminante de la inmoralidad es la especulación bursátil con acciones, mediante lo cual la historia y, en ella, la humanidad es degradada a la condición de medio, para satisfacer la codicia del especulador calculador o arriesgado. Y ojalá que el comerciante honrado, «sólido», no se indigne como un fariseo con el juego de la bolsa –te agradezco, Dios, etc.–. Es tan malo como los especuladores en fondos; especula tanto como estos; debe hacerlo, la competencia lo obliga a eso y su comercio implica, en resumen, la misma inmoralidad que la de los otros. La verdad de la relación de competencia es la relación de la fuerza de consumo con respecto a la fuerza de producción. En un estado digno de la humanidad no habrá otra competencia que esta. La comunidad tendrá que calcular lo que puede producir con los medios que tiene a su disposición, y determinar según la relación de ese fuerza de producción con la masa de consumidores en qué medida debe aumentar o reducir la producción, en qué medida debe permitir o limitar el lujo. Pero para juzgar con certeza sobre esta relación y el aumento que debe esperarse de la fuerza de producción a partir de un estado razonable, mis lectores pueden consultar los escritos de los socialistas ingleses y, en especial, los de Fourier.

La competencia subjetiva, la rivalidad del capital frente al capital, del trabajo frente al trabajo, etc., se reducirá, en tales circunstancias, al celo que descansa en la naturaleza humana y que, hasta ahora, solo fue desarrollado por Fourier en forma aceptable; el celo que, después de la superación de los intereses opuestos, es limitado a su esfera particular y razonable.

La lucha del capital con el capital, del trabajo con el trabajo, del suelo con el suelo lleva a la producción a un ardor febril en el que todas las relaciones naturales y razonables

York holandesa fue arrasado por el fuego. Se calcula que alrededor de 600 casas fueron destruidas.

están patas para arriba. Ningún capital puede soportar la competencia de otro si no es llevado al máximo nivel de la actividad. Ninguna parcela de tierra puede ser cultivada con provecho si su fuerza de producción no aumenta continuamente. Ningún trabajador puede hacer frente a sus competidores si no dedica todas sus fuerzas al trabajo. Ninguno en absoluto que se lanza a la lucha de la competencia puede soportarla sin extremar sus fuerzas al máximo, sin renunciar a todas las metas verdaderamente humanas. La consecuencia de esta hiperactividad por un lado es, necesariamente, el adormecimiento por el otro. Si la oscilación de la competencia es escasa, si la demanda y la oferta, el consumo y la producción son aproximadamente iguales, entonces en el desarrollo de la producción debe alcanzar un nivel en el que exista tanta fuerza productiva de más, que la gran masa de la nación no tenga nada para vivir, que la gente muera de hambre por pura sobreabundancia. En esta situación demencial, en este absurdo viviente se encuentra Inglaterra ya desde hace mucho tiempo. Si la producción oscila más fuerte de lo que es necesario a causa de tal estado, entonces sobreviene la alternancia del florecimiento y la crisis, de la sobreproducción y del estancamiento. El economista nunca se pudo explicar esta situación desquiciada; para explicarla inventó la teoría de la población, que es tan disparatada y aun más disparatada que esa contradicción entre riqueza y miseria al mismo tiempo. El economista no *pudo* ver la verdad; no pudo reconocer que esa contradicción es una simple consecuencia de la competencia, porque si no todo su sistema se habría desmoronado.

Para nosotros es fácil explicar la cuestión. La fuerza productiva que está a disposición de la humanidad es inconmensurable. La capacidad de rendimiento del suelo debe aumentarse al infinito por medio de la utilización del capital, del trabajo y de la ciencia. Según el cálculo de los más hábiles economistas y estadísticos (compárese Alison, *Principle of*

population, tomo 1, cap. 1 y 2), la «sobrepoblada» Gran Bretaña puede llegar a producir en diez años cereal suficiente para seis veces su población actual. El capital aumenta día a día; la fuerza de trabajo crece junto con la población y la ciencia somete más y más la fuerza de la naturaleza bajo el poder de los hombres. Esta inconmensurable capacidad de producción, empleada con conciencia y en interés de todos, reduciría pronto al mínimo el trabajo correspondiente a la humanidad; dicha capacidad, abandonada a la competencia, hace lo mismo pero dentro de la contradicción. Una parte del campo se cultiva óptimamente, mientras que otra –en Gran Bretaña e Irlanda, 30 millones de acres[11] de buena tierra– permanece en estado salvaje. Una parte del capital circula con una velocidad increíble; otra está guardada en un cajón. Una parte de los trabajadores trabaja catorce, dieciséis horas al día, mientras que otra parte permanece ociosa e inactiva y se muere de hambre. O el reparto emerge de esta simultaneidad: hoy le va bien al comercio, la demanda es muy importante, pues funciona todo, el capital es invertido con asombrosa velocidad, la agricultura florece, los trabajadores trabajan hasta desfallecer; mañana se da un estancamiento, el agro no compensa el esfuerzo, franjas enteras de campo quedan sin cultivar, el capital queda inmóvil en medio de la circulación, los trabajadores no tienen ninguna ocupación y todo el campo trabaja en una riqueza superflua y en una población superflua.

El economista no puede reconocer este desarrollo de la cuestión como verdadero; si no, debería, como se dijo, renunciar a todo su sistema de competencia; debería examinar la insignificancia de su oposición entre producción y consumo, entre población y riqueza superfluas. Pero, dado que este hecho era innegable anteriormente, para adaptarlo a la teoría se inventó la teoría de la población.

11. 1 acre equivale a 40, 468 a.

Malthus, el creador de esta doctrina, afirma que la población presiona continuamente sobre los medios de subsistencia, que la población aumenta en la misma medida en que crece la producción y que la tendencia, inherente a la población, de aumentar por sobre los medios de subsistencia disponibles, es la causa de toda miseria, de todo vicio. Ya que, si hay muchos hombres, deben ser quitados del camino de uno u otro modo, o bien se los mata violentamente o mueren de hambre. Sin embargo, cuando esto ha sucedido, hay allí, a su vez, un hueco, que inmediatamente se llena otra vez por otro aumento de la población, y de esta manera comienza, nuevamente, la antigua miseria. En efecto, esto es así bajo todas las circunstancias, no solo en el estado civilizado, sino también en el natural; los salvajes australianos, a uno de los cuales se le ocurrió la milla cuadrada[12], trabajan tanto en superpoblación como Inglaterra. En pocas palabras, si queremos ser consecuentes, debemos, entonces, admitir que *la tierra ya estaba sobrepoblada cuando existía solo un hombre.* Las consecuencias de este desarrollo son ahora que, ya que los pobres son, justamente, los que sobran, no se debe hacer nada por ellos más que facilitarles lo más posible la muerte por inanición, convencerlos de que no se puede cambiar nada y de que no hay ninguna salvación para su clase más que la de reproducirse lo menos posible; o, si esto no funciona, es aun mejor que se establezca una entidad pública para matar sin dolor a los niños de los pobres, como lo ha propuesto «Marcus»: cada familia de trabajadores puede tener dos niños y medio, pero si tienen más, estos deben ser matados sin sufrimiento. Dar una limosna sería un crimen, dado que sostiene el crecimiento de la población sobrante; pero será muy ventajoso que la pobreza se convierta en crimen y las casas de los pobres en instituciones penitenciarias, como ha sucedido ya en Inglaterra a

12. 1 milla inglesa (*mile*) equivale a 1609 m.

causa de la nueva ley «liberal» de pobres. Es, sin duda, cierto que esta teoría no concuerda muy bien con la enseñanza de la Biblia acerca de la perfección de Dios y de su creación, sin embargo, «¡es una mala refutación, si se usa la Biblia como argumento contra los hechos!»

¿Debo desarrollar aún más esta doctrina infame, indigna, esta abominable blasfemia contra la naturaleza y la humanidad, debo continuar con sus consecuencias? En este punto hemos llevado al máximo la inmoralidad del economista. ¿Qué son todas las guerras y los horrores del sistema monopolista frente a esta teoría? Y justamente ella es la clave de todo el sistema liberal de la libertad de comercio, cuya caída arrastra al edificio entero. Pues si la competencia es puesta como la causa de la miseria, de la pobreza, del crimen, ¿quién querrá entonces atreverse a concederle la palabra?

Alison hizo temblar la teoría malthusiana en su obra citada más arriba, apelando a la fuerza productiva de la tierra y oponiendo al principio de Malthus el hecho de que cada hombre adulto puede producir más de lo que él mismo utiliza; un hecho sin el cual la humanidad no podría aumentar, ni siquiera existir: ¿de qué debería vivir si no la generación que está creciendo? Pero Alison no va a la raíz del asunto y por eso llega finalmente al mismo resultado que Malthus. Si bien comprueba que el principio de Malthus no es correcto, no puede sin embargo anular los hechos que han conducido a aquel a su principio.

Si Malthus no hubiese considerado la cuestión tan unívocamente, debería haber visto, entonces, que la población sobrante o la fuerza de trabajo está siempre unida a la riqueza sobrante, al capital sobrante y a la posesión sobrante de la tierra. La población es solo demasiado grande cuando la mera fuerza productiva lo es. El estado de cada país sobrepoblado, especialmente, Inglaterra, desde el tiempo en que Malthus escribía, muestra esto de la manera más clara. Estos eran los he-

chos que Malthus debió observar en su totalidad y cuya observación debió conducir al resultado correcto; en vez de esto, consideró un hecho, dejó los otros sin considerar y por eso llegó a su absurdo resultado. El segundo error que cometió fue la confusión de los medios de subsistencia con la ocupación. El hecho de que la población presione constantemente sobre los medios de ocupación, que sean engendrados tantos hombres cuantos puedan tener ocupación; en pocas palabras, el hecho de que la producción de la fuerza de trabajo haya sido hasta ahora regulada a través de la ley de la competencia y, por eso, sujeta a las crisis y fluctuaciones periódicas, es un hecho cuya comprobación es mérito de Malthus. Pero los medios de ocupación no son los medios de subsistencia. Los medios de ocupación son aumentados solo en su resultado final a través del aumento de la fuerza de las máquinas y del capital; los medios de subsistencia aumentan tan pronto como la fuerza de producción en general es aumentada un poco. En este punto se manifiesta una nueva contradicción de la economía. La demanda del economista no es la verdadera demanda, el consumo del economista es artificial. Para el economista solo hay una demanda verdadera, un consumidor verdadero, que debe ofrecer un equivalente por eso que recibe. Sin embargo, si es un hecho que cada adulto produce más de lo que él mismo puede consumir, que los niños son como árboles que restituyen abundantemente el gasto realizado en ellos –¿pero estos son verdaderamente hechos?–, entonces habría que decir que cada trabajador debería poder producir mucho más de lo que necesita, y por eso la comunidad debería querer abastecerlo con todo lo que necesita; entonces habría que decir que una familia numerosa debería ser para la comunidad un regalo muy deseable. Pero el economista, en la crudeza de su concepción, no conoce otro equivalente que el que se le paga al contado y en la mano. Está sentado tan firmemente en sus contradicciones que los hechos más contundentes lo preocupan tan poco como los principios científicos.

Destruimos la contradicción simplemente mediante su superación. Con la fusión de los intereses ahora contrapuestos, desaparece la oposición entre la superpoblación aquí y la sobreabundancia allá; desaparece el hecho maravilloso, más maravilloso que todos los milagros de todas las religiones juntas, de que una nación deba morir de hambre a causa de riqueza y sobreabundancia vanas; desaparece la absurda afirmación de que la tierra no tiene la capacidad de alimentar a los hombres. Esta afirmación es la cumbre más alta de la economía cristiana –y el hecho de que nuestra economía es esencialmente cristiana lo podría haber demostrado en cada frase, en cada categoría, y lo haré a su tiempo; la teoría malthusiana es solo la expresión económica del dogma religioso acerca de la contradicción entre el espíritu y la naturaleza y de la corrupción que se desprende de ambos–. Espero haber mostrado esta contradicción en su futilidad también en el ámbito económico, contradiccción que está resuelta hace tiempo para y con la religión; por lo demás, no aceptaré como competente ninguna defensa de la teoría malthusiana que no me explique antes, a partir de su propio principio, cómo un pueblo puede morir de hambre a causa de la sobreabundancia, y que no concilie esto con la razón y los hechos.

La teoría de Malthus ha sido, por otra parte, un punto de transición absolutamente necesario, que nos hizo avanzar infinitamente. Por medio de ella, como sobre todo por medio de la economía, hemos reparado en la fuerza de producción de la tierra y de la humanidad y estamos asegurados para siempre después de haber superado esta desesperación económica del temor a la superpoblación. De esta teoría, extraemos los argumentos económicos más fuertes para una transformación social, ya que incluso si Malthus tuviera absolutamente razón, esta transformación se debería llevar a cabo enseguida, porque solo ella, solo la formación de las masas que debe darse a través de ella, hace posible aquella limitación moral del ins-

tinto de procreación, que el mismo Malthus presenta como el antídoto más fácil y efectivo contra la superpoblación. Por medio de esta teoría hemos conocido la humillación más profunda de la humanidad, su dependencia de las relaciones de competencia; nos ha mostrado que en última instancia la propiedad privada ha hecho del hombre una mercancía, cuya producción y destrucción también dependen solamente de la demanda; nos ha mostrado que el sistema de la competencia ha sacrificado y sacrifica así a millones de hombres diariamente; todo eso hemos visto, y todo eso nos lleva a superar esa humillación de la humanidad por medio de la superación de la propiedad privada, de la competencia y de los intereses contrapuestos.

Volvamos ahora una vez más a la relación de la fuerza productiva con la población, para quitarle todo fundamento al temor general de superpoblación. Malthus hace un cálculo sobre el que basa su sistema entero. La población aumentaría en progresión geométrica: 1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32, etc.; mientras que la fuerza productiva del suelo, en progresión aritmética: 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6. La diferencia es evidente y produce pavor, pero, ¿es correcta? ¿Dónde está demostrado que la capacidad productiva del suelo aumenta en progresión aritmética? La extensión del suelo es limitada, bien. La fuerza productiva que debe emplearse en esa superficie aumenta junto con la población; si admitimos, incluso, que el aumento del rendimiento mediante el aumento del trabajo no siempre aumenta en proporción con el trabajo, queda todavía un tercer elemento, que, naturalmente, no vale nada para el economista: la ciencia, cuyo progreso es tan ilimitado y al menos tan veloz como el de la población. ¿Qué progreso le debe la agricultura de este siglo solo a la química, más precisamente solo a dos hombres, Sir Humphrey Davy y Justus Liebig? Pero la ciencia aumenta por lo menos en relación con la población; esta aumenta en relación con la cantidad de la última generación; la ciencia progre-

sa en relación con la masa de conocimiento que hereda de la generación precedente, por consiguiente, bajo las relaciones más habituales, o sea, también en progresión geométrica. ¿Y qué es imposible para la ciencia? Sin embargo, es ridículo hablar de superpoblación mientras que «el valle del Mississippi posea suficiente suelo sin cultivar como para poder trasplantar allí a toda la población de Europa», mientras que un tercio mismo de la tierra es considerado cultivable y la producción de ese tercio mismo puede ser aumentado en seis veces y más mediante la utilización de mejoras conocidas en la actualidad.

La competencia enfrenta, entonces, al capital con el capital, al trabajo con el trabajo, a la propiedad de la tierra con la propiedad de la tierra y del mismo modo a cada uno de estos elementos con los otros dos. En la lucha, triunfa el más fuerte, y tendremos que examinar la fortaleza de los rivales para predecir el resultado de esta lucha. En primer lugar, tanto la propiedad de la tierra como el capital son más fuertes que el trabajo, ya que el trabajador debe trabajar para vivir, mientras que el terrateniente puede vivir de sus rentas y el capitalista de sus intereses o, en caso de necesidad, de su capital o de la propiedad de la tierra explotada en términos capitalistas. La consecuencia de esto es que al trabajo solo le corresponde lo más necesario, los medios de subsistencia desprovistos de todo, mientras que la mayor parte de los productos se reparten entre el capital y la propiedad de la tierra. Además, el trabajador más fuerte desplaza del mercado al más débil, el capital más grande al más pequeño, la propiedad de la tierra más grande a la pequeña. La práctica confirma esta conclusión. Las ventajas que el fabricante y el comerciante más grande tienen sobre el pequeño, las que tiene el gran terrateniente sobre aquel que solo es el dueño del día siguiente, son conocidas. La consecuencia de esto es que ya, bajo relaciones corrientes, el gran capital y la gran propiedad de la tierra se devoran al capital y a la

propiedad pequeños, según el derecho del más fuerte: la centralización de la propiedad. En las crisis del comercio y de la agricultura, esta centralización se desarrolla mucho más rápido. La propiedad grande aumenta en general mucho más rápido que la pequeña, porque se descuenta de la producción una parte mucho más reducida como gastos de la propiedad. Esta centralización de la propiedad es una ley inmanente a la propiedad privada, como todas las otras; las clases medias deben desaparecer cada vez más, hasta que el mundo se divida en millonarios y pobres, en grandes terratenientes y en pobres jornaleros. Toda ley, toda división de la propiedad de la tierra, toda posible descentralización del capital no ayuda en nada; este resultado debe darse y se dará si no se le adelanta una transformación total de las relaciones sociales, una fusión de los intereses contrapuestos, una superación de la propiedad privada.

La libre competencia, la palabra clave de nuestros economistas del día, es imposible. El monopolio tenía por lo menos la intención, aun cuando no la pudo concretar, de proteger a los consumidores del engaño. La abolición del monopolio abre sin embargo las puertas al engaño. Ustedes dicen que la competencia tiene en sí misma el antídoto contra el engaño, nadie va a comprar cosas de mala calidad –o sea, cada uno debe ser un conocedor de cada artículo, y eso es imposible–; de ahí la necesidad del monopolio, que se muestra también en muchos artículos. Las farmacias, etc. *deben* tener un monopolio. Y el artículo más importante, el dinero, es el que, precisamente, necesita más el monopolio. El medio circulante, siempre que dejó de ser monopolio estatal, produjo cada vez una crisis comercial, y los economistas ingleses, entre otros el Dr. Wade, añaden aquí también la necesidad del monopolio. Sin embargo, el monopolio no protege tampoco del dinero falso. Cualquiera sea la posición que uno tome frente a la cuestión, una es tan difícil como la otra; el monopolio produce la libre competencia y esta a su vez el monopolio; por eso ambas deben

desaparecer y estas dificultades deben superarse mediante la superación del principio que las produce.

La competencia permeó todas nuestras condiciones de vida y consumó la servidumbre mutua en la que los hombres se mantienen actualmente. La competencia es el gran resorte que siempre vuelve a estimular en dirección a la actividad a nuestro orden social –o, mejor aún, nuestro desorden social– antiguo y adormecido; pero en cada nuevo esfuerzo destruye también una parte de las fuerzas que se hunden. La competencia domina el progreso numérico de la humanidad, domina también su progreso moral. A quien se haya familiarizado un poco con la estadística del crimen le debe llamar la atención la peculiar regularidad con la que el crimen progresa anualmente, con la que ciertas causas producen ciertos crímenes. La expansión del sistema fabril tiene en todas partes como consecuencia un aumento de los crímenes. Se puede predeterminar cada vez con más exactitud la cantidad anual de arrestos, casos criminales, aun los casos de asesinato, robos, pequeños hurtos, etc. para una gran ciudad o un distrito, como sucedió en Inglaterra a menudo. Esta regularidad demuestra que también el crimen es regido por la competencia, que la sociedad produce una *demanda* de crimen, que es correspondida mediante una *oferta* apropiada, que el agujero que es hecho por el arresto, el traslado o la ejecución de una cantidad es llenado inmediatamente por otros, del mismo modo que cada agujero en la población es llenado de inmediato por nuevos recién llegados; en otras palabras, que el crimen presiona de la misma manera sobre los medios de castigo como los pueblos sobre los medios de ocupación. Cuán justo es, bajo estas circunstancias, excluyendo a todas las otras, castigar los crímenes, es algo que dejo a criterio de mis lectores. Solo me importa aquí demostrar la expansión de la competencia también en el ámbito moral y señalar a qué profunda degrada-

ción arrastró la propiedad privada al hombre.

En la lucha del capital y del suelo contra el trabajo, los dos primeros elementos tienen una ventaja especial sobre el trabajo: la ayuda de la ciencia, ya que también esta está orientada contra el trabajo en las condiciones actuales. Casi todas las invenciones mecánicas, por ejemplo, fueron motivadas por la falta de fuerza de trabajo, especialmente las máquinas de hilar algodón, de Hargreaves, Crompton y Arkwright. Cada gran demanda de trabajo generó un invento que aumentó la fuerza de trabajo en forma significativa; por consiguiente, desvió la demanda del trabajo humano. La historia de Inglaterra, desde 1770 hasta hoy, es una prueba constante de eso. El último gran invento en la hilandería de algodón, la *Self-acting Mule*[13], fue ocasionado exclusivamente por la demanda de trabajo y el salario ascendente; la máquina hiladora duplicó el trabajo mecánico y limitó, de esta manera, el trabajo manual a la mitad, dejó a la mitad de los trabajadores sin ocupación y hundió así el salario de la otra mitad; anuló una conspiración de los trabajadores contra los fabricantes y destruyó el último resto de fuerza con el que el trabajo había sostenido una lucha desigual contra el capital (compárese Dr. Ure, *Philosophy of Manufuctures,* tomo 2). El economista dice que, por cierto, en última instancia, la maquinaria es favorable para los trabajadores, haciendo más barata la producción y, de esta manera, creando un nuevo mercado más grande para sus productos y, así, ocupando de nuevo a los trabajadores que al principio habían quedado sin trabajo. Muy bien, ¿se olvida el economis-

---

13. Máquinas hiladoras: entre 1738 y 1835 se produjeron en Inglaterra muchos inventos importantes para la mecanización del hilado, que fueron muy significativos para el desarrollo del capitalismo. En 1764, James Hargreaves inventó la máquina «Jenny»; en 1779, Samuel Crompton inventó otra máquina manual para hilar; en 1875, Richard Roberts inventaría la *Self-acting Mule* o *Selfaktor* (la «automática»).

ta de que la producción de la fuerza de trabajo es regulada por la competencia, de que la fuerza de trabajo presiona continuamente sobre los medios de ocupación; de que, si la ventaja que trae consigo la maquinaria se realiza y, a su vez, acarrea un exceso de competidores en busca de fuerza de trabajo, entonces se volverá ilusoria esa ventaja, mientras que la desventaja –la supresión repentina de los medios de subsistencia para una mitad de los trabajadores y la caída del salario para la otra– no es ilusoria? ¿Olvida el economista que el progreso de la invención nunca se detiene y que, entonces, esa desventaja se eterniza? ¿Se olvida de que en la división del trabajo, que aumenta infinitamente mediante nuestra civilización, un trabajador solo puede vivir si puede ser utilizado en esa máquina determinada, por ese trabajo mezquino determinado? ¿Se olvida de que el paso de una ocupación a otra, nueva, constituye casi siempre una imposibilidad decisiva para el trabajador adulto?

Teniendo en cuenta los efectos de la máquina, arribo a otro tema más alejado, el sistema fabril, pero no tengo ni ganas ni tiempo de tratar este tema aquí. Espero, por lo demás, tener pronto una oportunidad de desarrollar en detalle la abominable inmoralidad de este sistema y revelar despiadadamente la hipocresía del economista, que aparece aquí en todo su esplendor.



Karl Marx

Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*

* Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. En: Marx/Engels, *Werke*. Ed: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. vv. 1-43. Berlin: Dietz-Verlag, 1956 ss., vol. 40, pp. 465-588.

PRÓLOGO

||XXXIX| En los *Deutsch-Französiche Jahrbücher* he anunciado la crítica de la ciencia del derecho y el Estado bajo la forma de una crítica de la Filosofía del Derecho *hegeliana*. Durante la preparación para la imprenta se mostró que la confluencia de la crítica dirigida solo contra la especulación y la crítica de las distintas materias, era absolutamente inadecuada, inhibía el desarrollo y dificultaba la comprensión. Además, la riqueza y diversidad de los objetos a tratar solo habría permitido la condensación en *un* escrito de manera aforística, como a su vez una tal exposición aforística hubiera producido la *apariencia* de una sistematización arbitraria. Por lo tanto, la crítica del derecho, la moral y política se sucederá en distintas monografías independientes y por último intentaré, en un trabajo especial, recomponer la estructura del todo, la relación de las distintas partes entre sí, como finalmente la crítica de la elaboración especulativa de aquel material. Por esta razón, en el presente escrito se trata la relación de la economía política con el Estado, el derecho, la moral, la vida burguesa, etc., solo en la medida en que estos objetos son tratados *ex professo* por la economía política misma.

No necesito asegurar al lector familiarizado con la economía política que mis resultados han sido obtenidos mediante un análisis completamente empírico, basado en un estudio crítico concienzudo de la economía política.

<[1]Por el contrario, el ignorante autor de reseñas que busca

---

1. En el manuscrito, Marx tachó algunos pasajes en forma vertical; tales pasajes aparecen aquí entre estos corchetes: < >.

esconder su completa ignorancia y pobreza de ideas echándole en cara al crítico positivo la frase «*frase utópica*», o también frases como «la crítica completamente pura, decisiva y crítica» «la sociedad no meramente jurídica, sino social, completamente social», «la masa compactamente masiva», «los portavoces que portan la voz de la masa masiva»; ese autor de reseñas debe demostrar aún primeramente que, fuera de sus cuestiones familiares teológicas, tiene algo que decir también acerca de cuestiones *mundanas*.>

Es evidente que he utilizado tanto a los socialistas franceses e ingleses como los trabajos socialistas alemanes. Para esta ciencia, los trabajos alemanes, ricos en contenido y *originales*, se reducen, no obstante, además de los escritos de Weitling, a los artículos de *Heß* incluidos en los *Einundzwanzig Bogen* y a los «Esbozos para una crítica de la economía política» de Engels, en los *Deutsch-Französiche Jahrbücher*, en los que, asimismo, he descubierto de manera general los primeros elementos del presente trabajo.

Además de a estos autores, que se han ocupado críticamente de la economía política, la crítica positiva en general y por lo tanto también la crítica positiva alemana de la economía política debe su verdadera fundación a los descubrimientos de *Feuerbach*, contra cuya *Philosophie der Zukunft* y las «Thesen zur Reform der Philosophie» en las *Anekdota* –en la medida en que son usadas sin que se las mencione– parecen haber urdido la envidia mezquina de unos, la cólera real de otros, un complot formal a fin de que estos escritos quedaran *ocultos*.

La crítica humanista y naturalista *positiva* nace solo con Feuerbach. Cuanto menos ruidoso, tanto más seguro, profundo, abarcador y persistente es el efecto de los escritos de Feuerbach; los únicos escritos, desde la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel, que contienen una revolución teórica real.

He considerado absolutamente necesario el capítulo final

del presente escrito, la discusión de la *Dialéctica hegeliana* y la Filosofía en general, en contraposición a los *teólogos críticos* de nuestra época, ||XL| [ya que] un trabajo semejante no ha sido llevado a cabo hasta ahora, lo cual constituye una necesaria *inexactitud*, ya que incluso el teólogo *crítico* continúa siendo *teólogo*, es decir, debe partir de determinados presupuestos de la filosofía como de una autoridad; o si, en el proceso de la crítica, y a través de descubrimientos de otros, le surgen dudas respecto de los presupuestos filosóficos de otros, los abandona cobarde e injustificadamente, hace *abstracción* de ellos y se limita a manifestar su servidumbre respecto de ellos y su enojo frente a esta servidumbre de manera negativa, inconsciente y sofística.

<solo se expresa de manera negativa e inconsciente por el hecho de que o bien repite constantemente la afirmación de la *pureza* de su propia crítica, o bien busca provocar la apariencia de que la crítica solo tuviera que ver con una limitada forma de la crítica externa a ella –a saber, la del siglo XVIII– y con la limitación de la *masa*, a fin de alejar tanto la mirada del observador como la suya propia de la *necesaria* discusión de la *crítica* respecto de su lugar de nacimiento –la *Dialéctica* de Hegel y la filosofía alemana en general–; a fin de alejarla de la necesaria elevación de la crítica moderna por sobre su propia estrechez y espontaneidad. Finalmente, puesto que cuando se hacen descubrimientos sobre la esencia de los propios presupuestos filosóficos, como ocurre con los *feuerbachianos*, el teólogo crítico o bien finge haberlos realizado *él* y, por cierto, finge lanzando los resultados de aquellos descubrimientos sin poder configurarlos y bajo la forma de *frases programáticas* contra los escritores que todavía se encuentran presos de la filosofía; o bien sabe incluso crearse una conciencia de sublimidad por encima de aquellos descubrimientos en la medida en que, por ejemplo, no buscó o no pudo colocar en su correcta relación los elementos de la *dialéctica* hegeliana, que él echa

de menos en aquella crítica de dicha *dialéctica* y que aún no le han sido ofrecidos críticamente para su disfrute. Contrariamente, los hace valer de manera escondida, con malicia y escepticismo, frente a aquella crítica de la dialéctica hegeliana; así pues, hace valer la categoría de la prueba mediadora frente a la categoría de la verdad positiva, que comienza a partir de sí, en la forma que le es *peculiar*, de modo misterioso. El crítico teológico encuentra completamente natural que desde el lado filosófico todo esté *por hacerse*, para que él pueda *parlotear* sobre la pureza, la determinación, toda la crítica crítica completa, y se cree el verdadero *superador de la filosofía* cuando *siente*, por ejemplo, que falta en Feuerbach un componente de Hegel, porque por más que practique la idolatría espiritualista de la *«autoconciencia»* y del *«espíritu»*, el crítico teológico no supera el sentimiento para llegar a la conciencia.>

Considerada con exactitud la crítica teológica –por más que al comienzo del movimiento fuera un factor real de progreso– en última instancia no es más que el punto más alto y la consecuencia deformada en caricatura *teológica* de la vieja trascendencia filosófica y concretamente hegeliana. Demostraré detalladamente en otra ocasión esta interesante justicia de la historia, esta Némesis histórica que destina a la teología, desde siempre la mancha putrefacta de la filosofía, a representar la negativa disolución de la filosofía, es decir, el proceso de putrefacción de esta.

<Se deducirá de mi exposición en qué medida, por el contrario, los descubrimientos de *Feuerbach* sobre la esencia de la filosofía harían necesaria todavía una discusión crítica con la dialéctica filosófica –al menos para que queden *demostrados*–.> ||XL|

PRIMER MANUSCRITO

SALARIO

||I| La lucha hostil entre el capitalista y el trabajador determina el *salario*. La victoria es necesaria para el capitalista. El capitalista puede vivir más tiempo sin el trabajador que este sin aquel. La unión entre los capitalistas es habitual y efectiva; la de los trabajadores está prohibida y les trae malas consecuencias. Además, el terrateniente y el capitalista pueden añadir a sus rentas ventajas industriales; el trabajador, en cambio, no puede agregar a su ingreso industrial ni la renta de la tierra ni los intereses del capital. De ahí que la competencia entre los trabajadores sea tan grande. Por lo tanto, la separación entre capital, propiedad de la tierra y trabajo solo es necesaria, esencial y perjudicial para el trabajador. El capital y la propiedad de la tierra no necesitan detenerse en esa abstracción, pero sí el trabajo del trabajador.

Entonces, para el trabajador es mortal la separación entre capital, renta de la tierra y trabajo.

La tasa mínima y la única necesaria para el salario es la subsistencia del trabajador durante el trabajo, y tanto más cuanto que puede alimentar a una familia y la raza trabajadora no se extingue. El salario habitual es, según Smith, el más bajo que es compatible con la *simple humanité*[2], a saber, con una existencia animal.

La demanda de hombres regula necesariamente la producción de

2. Simple humanidad.

los hombres, como la de cualquier otra mercancía. Si la oferta es mucho mayor que la demanda, una parte de los trabajadores cae en la mendicidad o muere de hambre. La existencia del trabajador, por lo tanto, está reducida a la condición de existencia de cualquier otra mercancía. El trabajador se ha transformado en una mercancía y tiene suerte si puede venderse. Y la demanda, de la cual depende la vida del trabajador, depende del humor de los ricos y capitalistas. Si la cantidad de la oferta supera la demanda, entonces una de las partes que constituyen el precio, el beneficio, la renta de la tierra, el salario, es pagada por debajo del *precio*, || una parte de estas ||[3] determinaciones se sustrae a esta aplicación y, de este modo, el precio del mercado tiende a aproximarse || al ||[4] precio natural como punto central. Pero: 1) mientras que al trabajador es al que le resulta más difícil dar a su trabajo una dirección diferente cuando existe una gran división del trabajo, 2) es el primero en perjudicarse debido a su relación de subordinación respecto del capitalista.

Cuando el precio de mercado se aproxima al precio natural, el trabajador es el que pierde más y necesariamente. Y justamente la capacidad del capitalista de dar a su capital otra dirección deja sin pan al trabajador, limitado a una determinada rama laboral, o lo obliga a someterse a todas las exigencias de ese capitalista.

||II| Las fluctuaciones fortuitas y repentinas del precio del mercado afectan menos a la renta de la tierra que a la parte del precio que se descompone en beneficio y salarios, pero menos al beneficio que al salario. Por cada salario que sube, generalmente hay uno que permanece *estacionario* y otro que *cae*.

3. Reposición por sentido: en el manuscrito se encuentra una gran mancha de tinta.

4. Reposición por sentido: en el manuscrito se encuentra una gran mancha de tinta.

El trabajador no precisa ganar necesariamente con la ganancia del capitalista, pero pierde necesariamente con ella. De este modo el trabajador no gana cuando el capitalista mantiene el precio del mercado más alto que el precio natural mediante secretos industriales o comerciales, los monopolios o el emplazamiento ventajoso de su parcela de tierra.

Además: *los precios del trabajo son mucho más constantes que los precios de los víveres.* A menudo se encuentran en una proporción inversa. En un año de precios altos, el salario disminuye debido a la disminución de la demanda y sube a causa del alza de los víveres. Queda, por lo tanto, balanceado. De todas formas, una parte de los trabajadores se queda sin pan. En años de precios bajos, el salario sube debido al aumento de la demanda y disminuye debido a los precios de los víveres. Queda, por lo tanto, balanceado.

Otro perjuicio para el trabajador:

Los precios del trabajo de los diferentes tipos de trabajadores son mucho más disímiles que las ganancias de las diferentes ramas a las que recurre el capital. En el trabajo la completa diversidad natural, espiritual y social de la actividad individual se destaca y se remunera diferencialmente, mientras que el capital muerto siempre avanza al mismo paso y se contrapone con indiferencia a la actividad individual *real.*

Cabe observar que cuando sufren por igual el trabajador y el capitalista, el trabajador lo hace por su existencia y el capitalista por la ganancia de su Mammón[5] muerto.

El trabajador no solo debe luchar por sus medios de subsistencia física, sino por conseguir trabajo; es decir, por la posibilidad, por los medios que le permitan realizar su actividad.

Tomemos los tres estados principales en los que puede encontrarse la sociedad y consideremos la situación del trabajador dentro de ella.

5. El dinero. Término del arameo.

1. Si la riqueza de la sociedad disminuye, el trabajador sufre más que nadie, porque a pesar de que la clase trabajadora no puede ganar tanto como la de los propietarios en un estado de prosperidad social, *aucune ne souffre aussi cruellment de son déclin que la classe de ouvriers*[6].

||III| 2. Tomemos ahora una sociedad en la que la riqueza progresa. Este estado es el único favorable para el trabajador. Aquí entra en juego la competencia entre los capitalistas. La demanda de trabajadores supera su oferta. Pero:

En primer lugar: el alza del salario produce un *exceso de trabajo* entre los trabajadores. Cuanto más quieren ganar, tanto más deben sacrificar su tiempo y, enajenándose plenamente de toda libertad, realizan un trabajo de esclavos al servicio de la codicia. Además, con ello acortan su tiempo de vida. Este acortamiento de la duración de sus vidas constituye una circunstancia favorable para la clase trabajadora en su conjunto, porque de este modo se necesita siempre una nueva oferta. Esta clase tiene que sacrificar siempre una parte de sí misma para no perecer por completo.

Además: ¿cuándo se encuentra una sociedad en estado de progresivo enriquecimiento? Cuando hay un crecimiento de los capitales y las rentas de un país. Pero esto solo es posible debido a que:

α) se acumula mucho trabajo, porque el capital es trabajo acumulado; por lo tanto, debido a que al trabajador se le quitan cada vez más sus productos de las manos, a causa de que su propio trabajo se le contrapone cada vez más como propiedad ajena y los medios para su existencia y actividad se concentran cada vez más en las manos del capitalista.

β) la acumulación del capital aumenta la división del trabajo y la división del trabajo aumenta el número de trabajado-

6. Nadie sufre tan cruelmente la declinación como la clase trabajadora.

res; inversamente, el número de trabajadores aumenta la división del trabajo como la división del trabajo aumenta la acumulación de capitales. Con esta división del trabajo por un lado y la acumulación de capitales por otro, el trabajador se vuelve cada vez más puramente dependiente del trabajo, y de un determinado trabajo, muy unilateral y semejante al de una máquina. Y así como se ve reducido a una máquina a nivel espiritual y corporal, y de hombre pasa a ser una actividad abstracta y un vientre, del mismo modo se vuelve cada vez más dependiente de todas las fluctuaciones del precio del mercado, de la aplicación de los capitales y del humor de los ricos. Asimismo, la competencia entre los trabajadores aumenta a través del incremento de la clase de hombres ||IV| que solo trabajan y el precio de dicha clase por lo tanto baja. En el sistema fabril esta situación de los trabajadores alcanza su punto culminante.

γ) En una sociedad que se encuentra en un estado de bienestar creciente, solo los más ricos pueden vivir de la renta financiera. El resto debe realizar un negocio con su capital o invertirlo en el comercio. De este modo, la competencia entre los capitales aumenta al igual que la concentración de los capitales. Los grandes capitalistas arruinan a los pequeños, y una parte de los que una vez fueron capitalistas desciende hasta la clase trabajadora, la cual, mediante este arribo de nuevos miembros, vuelve a sufrir parcialmente una depresión del salario y cae en una mayor dependencia respecto de los pocos grandes capitalistas. A su vez, en tanto que la cantidad de capitalistas se ha reducido, su competencia por conseguir trabajadores ya casi no existe; y en tanto que la cantidad de obreros se ha multiplicado, la competencia entre ellos se hace tanto más grande, más antinatural y violenta. Por eso una parte de la clase trabajadora cae a su vez necesariamente en la mendicidad o en la inanición, así como una parte de los capitalistas medianos en la clase trabajadora.

Por lo tanto, incluso en el estado social que es más favorable para el trabajador, la consecuencia necesaria para él son el exceso de trabajo y la muerte temprana; la degradación a la condición de máquina y esclavo del capital que se acumula frente a él peligrosamente; la nueva competencia, la inanición o la mendicidad de una parte de los trabajadores.

||V| El alza del salario despierta en el trabajador el ansia de enriquecimiento propia del capitalista, pero que solo puede satisfacer con el sacrificio de su espíritu y cuerpo. El alza del salario presupone y provoca la acumulación de capital, hace que el producto de su trabajo parezca al trabajador cada vez más ajeno. Del mismo modo la división del trabajo vuelve al trabajador cada vez más unilateral y dependiente, porque trae consigo la competencia no solo de los hombres, sino también de las máquinas. Dado que el trabajador está degradado a la condición de máquina, se le puede contraponer la máquina como competidor. Finalmente así como la acumulación de capital multiplica la cantidad de la industria, y por lo tanto, de trabajadores, la misma cantidad trae consigo, mediante esta acumulación, una *mayor cantidad de obra inútil* que se convierte en exceso de trabajo y termina ya sea dejando sin trabajo a una gran parte de los trabajadores, ya sea reduciendo su salario al mínimo más lamentable.

Estas son las consecuencias de un estado social que es el más favorable para el trabajador, a saber, el estado de enriquecimiento *creciente y progresivo*.

Pero finalmente esta situación de crecimiento tiene que alcanzar en algún momento su punto culminante. ¿Cuál es ahora, entonces, la situación del trabajador?

3. «En un país que hubiera alcanzado el último nivel posible de riqueza, el salario y el interés del capital serían muy bajos. La competencia entre los trabajadores por conseguir ocupación sería tan grande que los salarios se reducirían a lo necesario para el mantenimiento del mismo número de trabajadores y,

dado que el país se habría poblado ya lo suficiente, este número no podría aumentar». El + debería morir[7].

Por lo tanto, en un estado social de empobrecimiento, tiene lugar la miseria progresiva del trabajador; en un estado social de progreso, miseria complicada; en un estado consumado, miseria estacionaria.

||VI| Pero dado que, según Smith, una sociedad en la que la mayoría sufre no es feliz, y dado que el estado de mayor riqueza de la sociedad conduce a este padecimiento de la mayoría; y puesto que la economía política (generalmente, la sociedad del interés privado) lleva a este estado de mayor riqueza, es así como la finalidad de la economía política es la *infelicidad* de la sociedad.

Respecto de la relación entre el trabajador y el capitalista, hay que observar, además, que el capitalista es más que compensado con el alza del salario a través de la reducción cuantitativa de la jornada laboral y que el alza del salario y del interés del capital repercute sobre el precio de la mercancía como interés simple y compuesto.

Coloquémonos ahora en el punto de vista del economista político y comparemos según esa perspectiva los derechos que los trabajadores tienen en la teoría y en la práctica. Nos dice que originariamente y de acuerdo con el concepto, *todo el producto* del trabajo pertenece al trabajador. Pero al mismo tiempo nos dice que, en realidad, corresponde al trabajador la parte más pequeña e indispensable del producto; tanto como sea necesario, no para que exista como un hombre, sino como trabajador; no para que reproduzca a la humanidad, sino a la clase esclava de los trabajadores.

El economista político nos dice que todo se compra con el trabajo y que el capital no es más que trabajo acumulado, pero simultáneamente nos dice que el trabajador, muy lejos de poder

7. El signo «+» debe leerse presumiblemente como «plus».

comprar todo, debe venderse a sí mismo y su humanidad.

Mientras que la renta de la tierra del perezoso terrateniente generalmente asciende a la tercera parte del producto de la tierra, y el beneficio del activo capitalista incluso al doble de la renta financiera, el aumento que, en el mejor de los casos, gana el trabajador alcanza para que dos de cuatro hijos no deban sufrir hambre y morir.

||VII| Mientras que, según los economistas políticos, el trabajo es lo único a través de lo cual el hombre aumenta el valor de los productos naturales; mientras que el trabajo es su propiedad activa, según la misma economía política, son los terratenientes y capitalistas, que como terratenientes y capitalistas son meramente dioses privilegiados y ociosos, quienes están en todas partes por encima del trabajador y le imponen leyes.

Mientras que, según los economistas políticos, el trabajo es el precio invariable de las cosas, nada es más fortuito que el precio del trabajo, nada está expuesto a mayores fluctuaciones.

Mientras que la división del trabajo aumenta la fuerza productiva del trabajo, la riqueza y refinamiento de la sociedad empobrece al trabajador hasta reducirlo a una máquina. Mientras que el trabajo provoca la acumulación de capitales y de ese modo el bienestar creciente de la sociedad, vuelve al trabajador cada vez más dependiente del capitalista, lo lleva a una mayor competencia, lo mete en la cacería de la sobreproducción, a la que le sigue una etapa de relajamiento.

Mientras que el interés del trabajador, según los economistas políticos, nunca se enfrenta al interés de la sociedad, la sociedad se enfrenta siempre y necesariamente al interés del trabajador.

Según los economistas políticos, el interés del trabajador nunca se opone al de la sociedad porque: 1. el alza del salario está más que compensada a través de la reducción de la jornada laboral, acompañada del resto de las consecuencias desarrolladas arriba; 2. en relación con la sociedad, el producto

bruto total es producto neto y el neto solo tiene significado respecto del hombre privado.

Pero que el trabajo mismo sea meramente el incremento de la riqueza, no solo bajo las circunstancias actuales, sino en tanto que esta constituye su finalidad; que el trabajo mismo sea perjudicial y desastroso se deduce, sin que el economista político lo sepa, de sus desarrollos.

Según el concepto, la renta de la tierra y la ganancia del capital son *deducciones* que sufre el salario. Pero en realidad, el salario es una deducción que la tierra y el capital regalan al trabajador, una concesión del producto del trabajo hecha al trabajador, al trabajo.

El trabajador sufre más duramente en un estado social de decadencia. Debe a su situación como trabajador el rigor específico de la presión a la que está expuesto, pero debe esa presión a la situación de la sociedad.

Pero, en un estado social de progreso, la decadencia y el empobrecimiento del trabajador son producto de su trabajo y de la riqueza producida por aquel. La miseria surge, por lo tanto, de la *esencia* misma del propio trabajo actual.

El estado social de mayor riqueza, un ideal que no obstante puede ser alcanzado de manera aproximativa y es por lo menos el objetivo tanto de la economía política como de la sociedad[r] burguesa, es *miseria estacionaria* para los trabajadores.

Se sobreentiende que la economía política considera solo como *trabajador* al *proletario*, es decir, a aquel que, sin capital y renta de la tierra, vive exclusivamente del trabajo y de un trabajo unilateral y abstracto. Puede, por lo tanto, afirmar que este, al igual que cualquier caballo, debe recibir lo suficiente como para poder trabajar. No lo considera en su tiempo libre como hombre, sino que deja esta consideración en manos de la justicia criminal, los médicos, la religión, las tablas estadísticas, la política y el asistente social.

Elevémonos ahora por sobre el nivel de la economía polí-

tica e intentemos responder a dos preguntas a partir de lo desarrollado hasta aquí casi con las palabras de la economía política.

1. ¿Qué sentido tiene en la evolución de la humanidad esta reducción de la mayor parte de la humanidad al trabajo abstracto?

2. ¿Qué errores cometen los reformadores *en détail*[8] que o bien pretenden *aumentar* el salario y con ello mejorar la situación de la clase trabajadora, o consideran, como Proudhon, la *igualdad* del salario como el objetivo de la revolución social?

En la economía política el *trabajo* se presenta solo bajo la forma de *actividad lucrativa.*

||VIII| «Puede afirmarse que aquellas ocupaciones que presuponen talentos específicos o una formación más larga se han vuelto, en conjunto, más lucrativas; mientras que el salario proporcional para la actividad mecánicamente uniforme, para la cual cualquiera puede ser adiestrado rápida y fácilmente, ha caído debido a la competencia creciente y necesariamente tenía que caer. Y justamente este *tipo* de trabajo es, en el estado actual de su organización, por lejos el más numeroso. Por lo tanto, si un trabajador de primera categoría gana ahora siete veces más que hace, por ejemplo, cincuenta años y uno de segunda categoría lo mismo que hace cincuenta años, entonces ambos ganan *en promedio,* por cierto, cuatro veces más. Pero si, en un país, en la primera categoría de trabajo hay solo 1.000 hombres y en la segunda un millón, entonces 999.000 no están mejor que hace cincuenta años; y están *peor* si simultáneamente han subido los precios de las necesidades vitales. Y con semejantes *cálculos promedio* superficiales uno se pretende engañar respecto de la clase más numerosa de la población. Además, la magnitud del *salario* es solo un factor para la apreciación del *ingreso del trabajador,* porque para medir este últi-

8. En detalle.

mo hay que tener en cuenta esencialmente su *duración* asegurada, de la que no puede hablarse en la anarquía de la así denominada libre competencia, con sus fluctuaciones y estancamientos recurrentes. Finalmente, hay que tener en cuenta la jornada laboral habitual de antes y de ahora. Esta ha sido aumentada ||IX| de 12 a 16 horas para los trabajadores ingleses de la manufactura algodonera desde hace 25 años, es decir, desde que se introdujeron máquinas que ahorran trabajo, gracias a la codicia de los empresarios; y el aumento en un país y en una rama de la industria tuvo que regir más o menos en todas partes debido al derecho, todavía reconocido por doquier, de una explotación absoluta de los pobres por los ricos» (Schulz, *Bewegung der Produktion*, p. 65).

«Pero incluso si fuera tan cierto como es falso que el ingreso promedio de *todas* las clases de la sociedad haya aumentado, podrían haber sido mayores, a pesar de todo, las diferencias y distancias *proporcionales* del ingreso, y acorde con esto aparecerían más agudamente los contrastes de riqueza y pobreza. Pues justamente *porque* sube la producción total y en la misma medida en que esto sucede, aumentan también las necesidades, deseos y pretensiones y la pobreza *relativa* puede, por lo tanto, aumentar mientras disminuye la *absoluta*. El samoyedo no es pobre por comer aceite de pescado o pescados rancios, debido a que en su sociedad cerrada todos tienen las mismas necesidades. Pero en un *estado que progresa*, que por ejemplo en el transcurso de una década ha aumentado su producción total, en proporción con la sociedad, en un tercio, el trabajador que gana lo mismo que hace diez años no tiene el mismo bienestar que antes, sino que se ha empobrecido en un tercio» (ibíd., pp. 65-66).

Pero la economía política conoce al trabajador solo como un animal de trabajo, una bestia reducida a las más estrictas necesidades corporales.

«Un pueblo, para formarse de una manera espiritualmente

más libre, no puede seguir siendo esclavo de sus necesidades corporales, no puede seguir siendo siervo de su cuerpo. Por lo tanto, se necesita que ante todo le quede *tiempo* para *poder* crear y gozar espiritualmente. Los progresos en el organismo del trabajo ganan ese tiempo. ¿No hace frecuentemente hoy un único trabajador en las fábricas algodoneras, dadas las nuevas fuerzas motrices y la maquinaria perfeccionada, el trabajo que hacían antes entre 250 y 350 trabajadores? Similares consecuencias se encuentran en todas las ramas de la producción, porque fuerzas naturales externas son obligadas a participar cada vez más ||X| en el trabajo humano. Si antes era necesario, para satisfacer una cantidad de necesidades materiales, un gasto de tiempo y fuerza humana que luego se redujo a la mitad, a su vez se ha ampliado hoy en la misma medida el espacio para la creación y goce espiritual, sin ningún tipo de pérdidas en el bienestar físico. Pero también es el juego de dados del ciego e injusto azar el que decide la distribución del botín que le ganamos al viejo Cronos en su propio terreno. En Francia se ha calculado, que dado el estado actual de la producción, una jornada laboral promedio de cinco horas por día para todos los que son capaces de trabajar alcanzaría para satisfacer los intereses materiales de la sociedad... A pesar del ahorro de tiempo mediante el perfeccionamiento de la maquinaria, la duración del trabajo esclavo en las fábricas para una población numerosa únicamente ha aumentado» (ibíd, pp. 67-68).

«La transición desde el trabajo manual ensamblado presupone una descomposición del primero en operaciones simples. Pero, en principio, solo *una parte* de las operaciones que se repiten monótonamente recae sobre las máquinas, otra parte sobre los hombres. De acuerdo con la naturaleza de la cosa y con experiencias coincidentes, una actividad semejante continuamente uniforme es perjudicial tanto para el espíritu como para el cuerpo; y de este modo deben manifestarse, en esta *unión* de la maquinaria, con la mera división del trabajo en

numerosas manos humanas, todas las desventajas de dicha decisión. Las desventajas se muestran, entre otras cosas, en la mayor mortalidad de los trabajadores ||XI| fabriles... Esta gran diferencia de hasta qué punto los hombres trabajan *mediante* máquinas o *como* máquinas no ha sido considerada» (ibíd., p. 69).

«Pero para el futuro de la vida de los pueblos, nuestros esclavos y siervos surgirán de las fuerzas naturales irracionales que trabajan en las máquinas» (ibíd., p. 74).

«En las hilanderías inglesas están ocupados solo 158.818 hombres y 196.818 mujeres. Por cada 100 trabajadores de las fábricas algodoneras del condado de Lancaster, 103 son trabajadoras y en Escocia, incluso 209. En las fábricas de lino inglesas de Leeds se contaban por cada 100 trabajadores 147 trabajadoras; en Druden y en la costa oriental de Escocia, incluso 280. En las fábricas de seda inglesas se registran muchas trabajadoras; en las fábricas de lana, que requieren una mayor fuerza de trabajo, hay más hombres... También en las fábricas algodoneras norteamericanas estaban ocupadas en el año 1833, junto a 18.593 hombres, no menos de 38.927 mujeres. Mediante las transformaciones en el organismo del trabajo le ha correspondido, por lo tanto, al sexo femenino un campo más amplio de actividad lucrativa... las mujeres adquirieron, pues, una posición económica más independiente... los dos sexos se han aproximado en sus relaciones sociales» (p. 71, 72, ibíd.).

«En las hilanderías inglesas impulsadas por el vapor y el agua trabajaban, en el año 1835, 20.558 niños de entre 8 y 12 años; 35.867 de entre 12 y 13 y por último 108.208 de entre 13 y 18 años... Ciertamente los amplios progresos de la mecánica, en tanto que quitan cada vez más de la mano de los hombres todas las ocupaciones uniformes, actúan eliminando ||XII| paulatinamente la precariedad. Pero a estos progresos más rápidos todavía se opone incluso la circunstancia de que los capitalistas pueden apropiarse de las fuerzas de las clases bajas hasta la edad infantil de la manera más fácil y barata con el

objetivo de usar y abusar de ellas en lugar de los recursos de la mecánica» (pp. 70, 71, Schulz, *Bewegung der Produktion*).

«La exhortación de Lord Brougham a los trabajadores: 'Háganse capitalistas', es el mal que consiste en que millones pueden ganarse un ingreso escaso únicamente mediante un trabajo fatigoso, que arruina el cuerpo y deforma moral y espiritualmente; en que incluso deben considerar una suerte la desgracia de haber encontrado *semejante* trabajo» (p. 60., ibíd.).

«Pour vivre donc, les non-propriétaires sont obligés de se mettre directement au indirectement au service des propriétaires, c.-à-d. sous leur dépendance»[9]. (Pecqueur, *Théorie nouvelle d'economie soc. etc.*, p. 409.)

Domestiques - gages; ouvriers - salaires; employés - traitement ou *emoluments*[10]. (Ibíd., p. 409, 410.)

«louer son travail», «prêter son travail à l'intérêt», «travailler à la place d'autrui»

«louer la matière du travail», «prêter la matière du travail à l'intérêt», «faire travailler autrui à sa place»[11]

||XIII| *«Cette constitution économique condamne les hommes à des métiers tellement abjects, à une degradation tellement désolante et amère, que la sauvagerie apparaît en comparación comme une royale condition»*[12] l.c., pp. 417, 418. *«La prostitution de la classe*

---

9. Por lo tanto, para vivir los no propietarios están obligados a ponerse directa o indirectamente *al servicio* de los propietarios, es decir, bajo la dependencia de estos.

10. Sirvientes - remuneración; obreros - salario; empleados - ingreso o emolumentos.

11. Alquilar su trabajo, prestar su trabajo a interés, trabajar en lugar de otros. Alquilar el material de trabajo, prestar el material de trabajo a interés, hacer trabajar a otro en el lugar de uno.

12. Esta constitución económica condena a los hombres a ocupaciones tan infames, a una degradación tan desesperante y amarga

non-propriétaire sous toutes les formes.»[13] (p. 421 y s. trapero.)

Ch. Loudon en el escrito *Solution du problème de la population, etc.*, París, 1842, indica un número de entre 60.000 y 70.000 prostitutas en Inglaterra. El número de *femmes d'une vertu douteuse*[14] es igualmente grande. (p. 228.)

«La moyenne vie de ces infortunées créatures sur le pavé, après qu'elles sont entrées dans la carrière du vice, est d'environ six ou sept ans. De manière que pour maintenir le nombre de 60 à 70.000 prostituées, il doit y avoir, dans les 3 royaumes, au moins 8 à 9.000 femmes qui se vouent à cet infâme métier chaque année, ou environ vingt-quatre nouvelles victimes par jour, ce qui est la moyenne d'une par heure; et consequemment, si la même proportion à lieu sur toute la surface du globe, il doit y avoir constamment un million et demi de ces malheureuses»[15] (Ibíd, p. 229.)

«La population des misérables? croît avec leur misère, et c'est à la limite extrême du dénûment que les êtres humains se pressent en plus grand nombre pour se disputer le droit de souffrir... En 1821, la population de l'Irlande était de 680. 1827. En 1831, elle s'était élevée à 7.764.010; c'est 14 p.% d'augmentation en dix ans. Dans le Leinster, province où il y a le plus d'aisance, la population n'a augmente que de 8 p.%, tandis que, dans le Connaught, province la

---

que el estado de salvajismo aparece en comparación como una condición de realeza.

13. La prostitución de la clase no propietaria bajo todas las formas.

14. Mujeres de una virtud dudosa.

15. La vida promedio de estas desgraciadas criaturas de la calle, luego de que han transitado el camino del vicio, es de alrededor de seis o siete años. De manera que para conservar el número de 60.000 a 70.000 prostitutas es necesario que en los tres reinos se consagren anualmente a este sucio oficio al menos 8.000 a 9.000 mujeres, lo cual representa alrededor de 24 nuevas víctimas diarias o un promedio de *una* por hora. Si impera la misma proporción en toda la Tierra deben de existir, en consecuencia, permanentemente un millón y medio de estas desgraciadas.

plus misérable, l'augmentation s'est élevée a 21 p.%. (Extraits des Enquêtes publiées en Angleterre sur l'Irlande. Vienne, 1840.)»[16] Buret, *De la misère etc. v.* I. p. [36,] 37.

La economía política considera el trabajo de manera abstracta como una cosa; *le travail est une marchandise*[17]*;* si el precio es alto, entonces la mercancía es muy demandada; si es bajo, entonces es muy ofrecida; *comme marchandise, le travail doit de plus en plus baisser de prix*[18]*;* en parte, la competencia entre el capitalista y el trabajador, en parte la competencia entre los trabajadores obligan a ello. *«...la population ouvrière, marchande de travail, est forcément réduite à la plus faible part du produit... la théorie du travail marchandise est-elle autre chose qu'une théorie de servitude déguisée?»*[19] l. c. p. 43. *«Pourquoi donc n'avoir vu dans le travail qu'une valeur d'echange?»*[20] ibíd. p. 44. Los grandes talleres compran preferentemente el trabajo de mujeres y niños, porque este cuesta menos que el de los hombres. l. c. *«Le travallieur n'est point vis à vis de celui qui l'emploie dans la position d'un* libre vendeur... *le capitaliste est toujours libre*

---

16. La población de miserables crece con su miseria y en el límite de la necesidad más extrema se acumula el mayor número de seres humanos para disputarse el derecho a sufrir. En el año 1821 la población de Irlanda era de 6.801.827. En el año 1831 se había elevado a 7.764.010; esto es un aumento del 14% en el transcurso de 10 años. En Leinster, la provincia donde reina el mayor bienestar, la población aumentó solo un 8%, mientras que en Connaught, la provincia más miserable, el aumento fue del 21% (Extractos de las investigaciones parlamentarias publicadas sobre Irlanda. Viena, 1840).

17. El trabajo es una mercancía.

18. Como mercancía el trabajo debe bajar cada vez más de precio.

19. ...la población trabajadora, la vendedora del trabajo, es reducida por la fuerza a conformarse con la parte más débil del producto... ¿es la teoría del trabajo como mercancía algo distinto de una teoría de la esclavitud encubierta?

20. ¿Por qué se ha visto en el trabajo solo un valor de cambio?

d'employer le travail, et l'ouvrier est toujours libre d'employer le travail, *et l'ouvrier est toujours forcé de le vendre. La valeur du travail est complétement détruite, s'il n'est pas vendu à chaque instant. Le travail n'est susceptible ni d'accummulation, ni même d'épargne, à différence des véritables [marchandises].*

||XIV| *Le travail c'est la vie, et si la vie ne s'echange pas chaque jour contre des aliments, elle souffre et périt bientôt. Pour que la vie de l'homme soit une merchandise, il faut donc admettre l'esclavage»*[21], pp. 49, 50 l. c. Si el trabajo es, por lo tanto, una mercancía, lo es de las propiedades más desgraciadas. Pero, incluso de acuerdo con los principios de la economía política, no lo es, porque no es *le résultat d'un libre marché*[22]. El régimen económico actual *abaisse à la fois et le prix et la rémunération du travail; il perfectionne l'ouvrier et dégrade l'homme*[23]. p. 52, 53 l. c. *«L'industrie est devenue une guerre et le commerce un jeu»*[24]. l. c. p. 62.

Les machines à travailler le coton[25] representan en Inglaterra ellas solas 84.000.000 de artesanos [l. c. p. 193, nota].

La industria se encontraba hasta ahora en el estado de una guerra de conquista: *«elle a prodigué la vie des hommes qui composaient son armée avec autant d'indifférence que les grands*

---

21. El trabajador no está frente al que lo emplea en la situación de un *vendedor libre*... el capitalista siempre es libre de emplear el trabajo y el trabajador está siempre obligado a venderlo. El valor del trabajo es destruido completamente si no es vendido en todo momento. El trabajo, a diferencia de las [mercancías] verdaderas, no puede acumularse ni ahorrarse. El trabajo es la vida, y si la vida no puede ser cambiada día tras día por alimentos, sufre y se muere rápidamente. Para que la vida de un hombre sea una mercancía hay que permitir, por lo tanto, la esclavitud.

22. No es el resultado del mercado libre.

23. Baja al mismo tiempo el precio y el salario del trabajo; perfecciona al trabajador y degrada al hombre.

24. La industria se ha convertido en una guerra y el comercio en un juego.

25. Las máquinas para trabajar el algodón.

conquérants. Son but était la possession de la richesse, et non le bonheur des hommes»[26]. Buret, l. c. p. 20. *«Ces intérêts«* (sc. *économiques), librement abandonnés a eux-mêmes... doivent nécessairement entrer en conflit; ils n'ont d'autre arbitre que la guerre, et les décisions de la guerre donnent aux uns la défaite et la mort, pour donner aux autres la victoire... C'est dans le conflit des forces opposées que la science cherche l'ordre et l'équilibre: la guerre perpétuelle est selon elle le seul moyen d'obtenir la paix; cette guerre s'appelle la concurrence.»*[27]. (l. c. p. 23.)

La guerra industrial, para ser conducida con éxito, requiere numerosos ejércitos, que pueda acumular en un mismo punto y diezmar ampliamente. Y los soldados de ese ejército no soportan ni por *devouement*[28] ni por deber los esfuerzos a los que son sometidos; solo lo hacen para escapar a la dura necesidad que impone el hambre. No tienen ni devoción ni reconocimiento para sus jefes; a estos no los une a sus subordinados un sentimiento de benevolencia; no los conocen como seres humanos sino como instrumentos de la producción, que deben producir tanta ganancia como sea posible y causar la menor cantidad de gastos posible. Estas poblaciones de trabajadores, cada vez más apremiadas, ni siquiera tienen la tranquilidad de estar siempre

---

26. Ha derrochado la vida de los hombres que conformaban su ejército con la misma indiferencia de los grandes conquistadores. Su finalidad era la posesión de la riqueza y no la felicidad de los hombres.

27. Estos intereses (a saber económicos), si son abandonados completamente a sí mismos, deben necesariamente entrar en conflicto; no tienen sobre ellos otro juez que la guerra, y las decisiones de la guerra dan a unos la derrota y la muerte, a otros la victoria... En el conflicto de las fuerzas contrapuestas la ciencia busca el orden y el equilibrio: la *guerra perpetua* es, según su juicio, el único medio para alcanzar la paz; esta guerra se llama «la competencia».

28. Devoción.

ocupadas; la industria, que las ha reunido, las deja vivir solo cuando las necesita; y tan pronto como puede deshacerse de ellas las abandona sin el menor reparo; y los trabajadores son obligados a ofrecer su persona y fuerza por el precio que se les quiera poner. Cuanto más largo, vergonzante y repugnante es el trabajo que se les da, tanto menos se les paga; se ve a algunos que, con un trabajo de dieciséis horas diarias, con un esfuerzo permanente, apenas han comprado el derecho de no morir. (l. c. p. [68] 69.)

||XV| *«Nous avons la conviction... partagée par les commissaires chargés de l'enquête sur la condition des tisserands à la main, que les grandes villes industrielles perdraient, en peu de temps, leur population de travailleurs, si elles ne recevaient, à chaque instant des campagnes voisines, des recrues continuelles d'hommes sains, de sang nouveau.»* (p. 362 l. c.[29]. p. 362 l. c.) ||XV|

29. Tenemos la convicción, que es compartida por los encargados de la investigación parlamentaria sobre la situación de los trabajadores manuales, de que las grandes ciudades industriales perderían en poco tiempo su población trabajadora si no recibieran a cada instante de los campos vecinos reclutas continuas de hombres sanos, de sangre nueva.

Beneficio del capital

1. El capital

||I| 1. ¿En qué se basa el capital, es decir, la propiedad privada sobre los productos del trabajo ajeno? «Si el capital en sí no se reduce al robo o al fraude, entonces necesita del concurso de la legislación para justificar la herencia» (Say, v. I, p. 136, nota).

¿Cómo se convierte uno en propietario de fondos productivos? ¿Cómo se convierte uno en dueño de los productos, que son creados mediante estos fondos?

A través del *derecho positivo* (Say, v. II, p. 4).

¿Qué se obtiene con el capital, por ejemplo con la herencia de una gran fortuna?

Alguien que, por ejemplo, hereda una gran fortuna, no adquiere, por cierto, con ella inmediatamente el poder político. El tipo de poder que esta posesión le confiere de manera inmediata y directa es el *poder de comprar*, es un derecho que lo habilita a disponer de todo el trabajo de otros o de todo el producto de ese trabajo que existe de momento en el mercado (Smith, v. I., p. 61).

El capital es, por lo tanto, el *poder de gobierno* sobre el trabajo y sus productos. El capitalista posee este poder, no por sus cualidades personales o humanas, sino en tanto que es *dueño* de ese capital. El poder *adquisitivo* de su capital, que no puede resistirse a nada, es su poder.

Veremos más tarde, en primer lugar, cómo el capitalista ejerce por intermedio del capital su poder de gobierno sobre el trabajo, y luego el poder de gobierno del capital sobre el propio capitalista.

¿Qué es el capital?

«Une certaine quantité de travail amassé et mis en reserve»[30] (Smith, v. II, p. 312). El capital es *trabajo acumulado.*

2. *Fondo* o stock es toda acumulación de productos de la tierra y del trabajo manufacturero. El stock recibe el nombre de *capital* cuando le reporta a su propietario una renta o ganancia (Smith, v. II, p. 191).

2. La ganancia del capital

El *beneficio o ganancia* del capital es completamente distinto del *salario.* Esta diferencia se muestra en una doble forma: en primer lugar, las ganancias del capital se rigen completamente por el valor del capital invertido, a pesar de que el trabajo de control y dirección puede ser el mismo en capitales distintos. Luego hay que añadir que en las grandes fábricas todo ese trabajo es confiado a un capataz, cuyo salario no guarda ninguna relación con ||II| el capital, cuyo rendimiento él controla. A pesar de que en esta situación el trabajo del propietario se reduce a casi nada, este exige sin embargo beneficios en relación con su capital (Smith, v. I, pp. 97-99).

¿Por qué exige el capitalista esta proporción entre ganancia y capital?

No tendría ningún *interés* en emplear a los trabajadores si no esperara de la venta de su labor más de lo que es necesario para compensar los fondos adelantados para los salarios, y no tendría ningún *interés* en utilizar una suma de fondos más grande que pequeña si su beneficio no guardara relación con el volumen de los fondos invertidos (v. I, pp. 96, 97).

El capitalista, por lo tanto, extrae una ganancia en primer lugar de los salarios, en segundo lugar de las materias primas adelantadas.

30. Una cierta cantidad de trabajo acumulado y puesto en reserva.

¿Qué relación tiene la ganancia con el capital?

Si ya es difícil determinar la tasa media habitual del salario en un lugar y época dados, aún más lo es en lo que atañe a la ganancia de los capitales. Un cambio en el precio de las mercancías con las cuales opera el capital, la suerte o desgracia de sus rivales y clientes y mil otras contingencias a las que están expuestas las mercancías, tanto durante el transporte como en los depósitos, provocan un cambio en el beneficio a cada día e incluso a cada hora (Smith, v. I, pp. 179, 180). Así como es imposible determinar con precisión las ganancias de los capitales, sí es posible, en cambio, darse una idea de ellas de acuerdo con la *renta financiera*. Si se puede hacer mucha ganancia con el dinero, se invierte mucho por la capacidad de servirse de él; en cambio, cuando se recibe poco por su mediación, se invierte poco. La proporción que debe guardar la tasa de interés habitual con la tasa de la ganancia neta cambia necesariamente con la suba o caída de la ganancia. En Gran Bretaña se calcula como el doble del interés aquello que los hombres de comercio llaman *un profit honnête, modéré, raisonnable*[31], expresiones rimbombantes que no quieren decir otra cosa que un *beneficio habitual y usual* (Smith, v. I, p. 198).

¿Cuál es la tasa de ganancia *más baja*? ¿Cuál la *más alta*?

La *tasa más baja* de la ganancia habitual de los capitales debe ser siempre *algo más* que lo que es necesario para compensar las pérdidas eventuales a las que está expuesta toda inversión del capital. Esta plusvalía es en realidad la ganancia o *le bénéfice net*[32]. Lo mismo sucede con la tasa más baja del interés (Smith, v. I, p. 198).

||III| La *tasa más alta* a la que pueden subir las ganancias habituales es aquella que *captura*, en la mayoría de las mercan-

31. Un beneficio decente, moderado, razonable.

32. El beneficio neto.

cías, *la totalidad de las rentas de la tierra* y que reduce el salario de las mercancías entregadas al *precio más bajo*, a la mera subsistencia del trabajador durante el trabajo. En una u otra forma, el trabajador siempre debe ser alimentado mientras sea empleado para un trabajo diario; la renta de la tierra puede no existir en absoluto. Ejemplo: la gente de la compañía comercial de las Indias en Bengala (Smith, v. I, pp. 197-198).

Además de todas las ventajas de una competencia moderada, que el capitalista tiene permitido *explotar* en este caso, puede mantener de forma honesta el precio del mercado por encima del precio natural.

En primer lugar mediante el *secreto comercial*, cuando el mercado está muy alejado de aquellos que están relacionados con él: a saber, manteniendo en secreto el cambio de precio, su elevación por encima del estándar natural. Esta actitud trae consigo el éxito de que otros capitalistas no puedan, igualmente, poner su capital en ese ramo.

En segundo lugar mediante el secreto de fábrica, cuando el capitalista expide su mercancía a los mismos precios o a precios más bajos que sus competidores, con menos costos de producción y mayor beneficio. (El engaño mediante el secreto, ¿no es inmoral? Negociación bursátil.) *Además*: cuando la producción está atada a una determinada localidad –como, por ejemplo, el vino de calidad– y no puede satisfacer la *demanda efectiva*. *Por último*: mediante *monopolios* de individuos y compañías. El precio monopólico es tan alto como sea posible (Smith, v. I, pp. 120-124).

Otras causas eventuales que pueden aumentar la ganancia del capital: la adquisición de nuevos territorios o nuevas ramas comerciales aumenta a menudo la ganancia de los capitales, incluso en un país rico, porque priva de una parte de los capitales a las viejas ramas comerciales, reduce la competencia, puede cubrir el mercado con menos mercancías, cuyos

precios luego aumentan; los comerciantes de estas ramas pueden luego pagar el dinero prestado a intereses más altos (Smith, v. I, p. 190).

Cuanto más se elabora una mercancía, cuanto más se vuelve objeto de la manufactura, tanto más sube la parte del precio que se disuelve en salario y beneficio en relación con aquella que se disuelve en renta de la tierra. El progreso que hace el trabajo manual con esa mercancía no solo aumenta la cantidad de las ganancias, sino que también cada ganancia sucesiva es mayor a la precedente, porque el capital del que ||IV| proviene necesariamente es cada vez mayor. El capital que pone a trabajar a los tejedores de lino es necesariamente mayor que el que hace trabajar a los hilanderos, porque no solo compensa el último capital con sus ganancias, sino que además paga los salarios de los tejedores de lino; y es necesario que las ganancias estén siempre en una suerte de proporción con el capital (ibíd. v. I, 102, 103).

El progreso que hace, entonces, el trabajo humano con el producto natural y con el producto natural elaborado, no aumenta el salario, sino, por un lado, la cantidad de los capitales que se espera ganar; por otro, la relación de cada capital sucesivo con los precedentes.

Sobre la ganancia que extrae el capitalista de la división del trabajo se hablará más tarde.

El capitalista gana doblemente, en primer lugar, por la división del trabajo; en segundo lugar, por el progreso que el trabajo humano hace con el producto natural. Cuanto más grande es la participación humana en una mercancía, tanto mayor es la ganancia del capital muerto.

En una misma sociedad, la tasa promedio de las ganancias del capital está más cerca del mismo nivel que el salario de los diferentes tipo de trabajo (ibíd., v. I, p. 228). En las diferentes inversiones del capital, la tasa habitual de la ganancia cambia según la mayor o menor certeza de retorno

del capital. «La tasa de la ganancia se eleva con el *risque*[33], aunque no en una proporción perfecta» (ibíd, pp. 226, 227).

Se sobreentiende que las ganancias del capital suben también a través del aligeramiento o menor costo de los medios de circulación (por ejemplo, el papel moneda).

3. La dominación del capital sobre el trabajo y los motivos del capitalista

El único motivo que determina al poseedor de un capital a utilizarlo preferentemente en la agricultura o en la manufactura, o en una rama específica del comercio mayorista o minorista, es el punto de vista de su propio beneficio. No se le ocurre calcular qué cantidad de *trabajo productivo* pone en actividad cada uno de estos distintos tipos de inversión, o cuánto se ||V| añadirá como valor al producto anual de las tierras y del trabajo de su país (Smith, v. II, pp. 400, 401).

Para el capitalista, la inversión más útil del capital es la que le reporta, con la misma seguridad, la mayor ganancia. Esta inversión no es siempre la más útil para la sociedad; la más útil es la que es utilizada para sacar provecho de las fuerzas productivas naturales (Say, v. II, p. 131).

Las operaciones más importantes del trabajo están reguladas y dirigidas según los planes y especulaciones de aquellos que invierten los capitales; y el fin que se proponen con todos estos planes y operaciones es el *beneficio*. Por lo tanto: la tasa del beneficio no sube, como la renta de la tierra y el salario, con el bienestar de la sociedad y no cae, como aquellos, con el derrumbamiento de esta. Por el contrario, esta tasa es naturalmente baja en los países ricos y alta en los países pobres; y nunca es tan alta como en los países que se precipitan más rápido a la ruina. El interés de esta clase, por lo tanto, no se

33. Riesgo.

corresponde, como sucede con las otras dos, con el interés universal de la sociedad... El interés específico de aquellos que dirigen una rama comercial o manufacturera específica es en cierto aspecto siempre diferente al del público y a menudo incluso se contrapone a él de manera hostil. El interés del comerciante es siempre ampliar el mercado y reducir la competencia de los vendedores... Se trata de una clase de gente cuyo interés, que consiste en general en engañar y vencer en astucia al público, nunca será exactamente el de la sociedad (Smith, v. II, pp. 163-165).

4. La acumulación de los capitales y la competencia entre los capitalistas

El *incremento de capitales,* que aumenta el salario, tiende a reducir la ganancia de los capitalistas mediante la *competencia* entre estos. (Smith, v. I, P. 179).

«Si, por ejemplo, el capital que es necesario para el comercio de especies de una ciudad se encuentra dividido entre dos comerciantes distintos, la competencia hará que cada uno de ellos venda a precios más bajos que si el capital se hubiera encontrado en manos de uno solo; y si se encuentra dividido entre veinte, ||VI| la competencia será más activa y de igual modo habrá menor posibilidad de que puedan ponerse de acuerdo entre ellos para aumentar el precio de sus mercancías» (Smith, v. II, pp. 372-373).

Dado que ya sabemos que los precios del monopolio son tan altos como sea posible, dado que el interés de los capitalistas se enfrenta de manera hostil a la sociedad incluso desde el punto de vista de la economía política común, dado que el aumento de la ganancia del capital repercute, al igual que el interés compuesto, sobre el precio de la mercancía (Smith, v. I, pp. 199-201), la *competencia* es el único recurso, según la afirmación de la economía política, para hacer frente a los capita-

listas, dado que influye benéficamente, tanto en el alza del salario como en la caída del precio de las mercancías, a favor del público consumidor.

Pero la competencia solo es posible si los capitales crecen y en muchas manos. El surgimiento de muchos capitales es posible únicamente mediante la acumulación universal, ya que el capital surge solo de la acumulación, y la acumulación universal necesariamente se convierte en parcial. La competencia entre los capitales aumenta la acumulación de los capitales. La acumulación, que bajo el dominio de la propiedad privada es *concentración* del capital en pocas manos, es una consecuencia necesaria si los capitales son librados a su curso natural, y solo a través de la competencia se abre camino esta determinación natural del capital.

Hemos visto que la ganancia del capital está en relación con su volumen. Dejando de lado en principio la competencia intencional, un gran capital se acumula, entonces, proporcionalmente a su volumen, con mayor rapidez que un pequeño capital ||VI|.

|VIII| La acumulación de un gran capital es, por lo tanto, prescindiendo de la competencia, mucho más rápida que la de uno pequeño. Pero continuemos siguiendo su curso.

Con el incremento de los capitales se reducen, mediante la competencia, los beneficios de los capitales. Por lo tanto, en principio, sufre el pequeño capitalista.

El incremento de los capitales y una gran cantidad de capitales presupone además una riqueza progresiva en el país.

«En un país que ha llegado a una escala muy alta de riqueza, la tasa habitual de la ganancia es tan pequeña, que el interés que permite pagar esta ganancia es tan bajo que solo la gente más rica puede vivir del interés del dinero. Toda la gente de mediana fortuna debe, por lo tanto, invertir incluso su capital, hacer negocios o interesarse en alguna rama del comercio» (Smith, v. I, pp. [196], 197).

Este estado es el estado predilecto de la economía política.

«La proporción que existe entre la suma de los capitales y de las rentas determina en todas partes la proporción en que se encontrarán la industria y el ocio; cuando triunfan los capitales, domina la industria; cuando lo hacen las rentas, el ocio». (Smith, v. II, p. 325).

¿Qué sucede con la inversión del capital durante este aumento de la competencia?

«Con el incremento de los capitales la cantidad de los *fonds à prêter à intérêt*[34] es cada vez mayor; con el incremento de estos fondos la renta financiera se vuelve cada vez menor, porque 1) el precio de mercado de todas las cosas cae cuanto más aumenta su cantidad, 2) con el *incremento de los capitales en un país se hace más difícil* invertir un nuevo capital de manera ventajosa. Se suscita una competencia entre los distintos capitales, en tanto que el poseedor de un capital hace todos los esfuerzos posibles para apoderarse del negocio que se encuentra copado por otro capital. Pero generalmente no tiene la esperanza de sacar de su lugar a ese capital sino mediante el ofrecimiento de mejores condiciones de negociación. No solo debe vender la cosa a un precio más bajo, sino que a menudo debe comprarla a un precio más caro para tener ocasión de venderla. Cuanto más fondos se destinan a mantener el trabajo productivo, tanto mayor es la demanda de trabajo: los trabajadores encuentran ocupación fácilmente ||IX|, pero los capitalistas tienen dificultad para encontrar trabajadores. La competencia de los capitalistas hace que el salario suba y que caigan las ganancias» (Smith, v. II, pp. 358-359).

El pequeño capitalista puede, entonces, elegir entre: 1) devorarse su capital –ya que no puede vivir más de los intereses– y por lo tanto dejar de ser capitalista; o 2) fundar su propio negocio, vender su mercancía a un precio más bajo y comprarla más cara que el capitalista más rico y pagar un salario elevado;

---

34. Fondos que son prestados a interés.

por lo tanto, elige arruinarse, puesto que el precio de mercado ya es muy bajo debido a la gran competencia que se dio por presupuesta. Si, por el contrario, el gran capitalista quiere desplazar al pequeño, el primero tiene frente al último todas las ventajas que tiene el capitalista como capitalista frente al trabajador. Las ganancias más pequeñas son compensadas con la mayor cantidad de su capital, e incluso puede el gran capitalista soportar las pérdidas momentáneas hasta que el pequeño capitalista esté arruinado y el grande se vea liberado de la competencia que el pequeño representa. De este modo el grande acumula las ganancias del pequeño capitalista.

Además, el gran capitalista compra siempre a un precio más bajo que el pequeño, porque compra en cantidades más grandes. Por lo tanto, puede vender sin perjuicios a un precio más bajo.

Pero si la caída de la renta financiera hace que los medianos capitalistas se conviertan de rentistas en hombres de negocios, a la inversa, el incremento de los capitales de negocios y la subsiguiente reducción de la ganancia provocan la caída del interés.

«Para que se reduzca el beneficio que se puede extraer del uso de un capital, se reduce necesariamente el precio que puede pagarse para el uso de ese capital» (Smith, v. II, p. 359).

«Cuanto más aumentan la riqueza, la industria y la población, más se reduce la renta financiera, es decir, la ganancia de los capitales; pero los capitales mismos no dejan de aumentar y lo hacen aun más rápido que antes a pesar de la reducción de las ganancias... Un gran capital, aunque de pequeñas ganancias, aumenta en general más rápidamente que un capital pequeño de grandes ganancias. El dinero llama al dinero, dice el refrán» (v. I, p. 189).

Si, por lo tanto, a este gran capital se enfrentan solo pequeños capitales con pequeñas ganancias, como en el estado de fuerte competencia que se dio por presupuesto, el primero aplasta por completo a los últimos.

La consecuencia necesaria de tal estado de competencia es el deterioro general de las mercancías, la falsificación, la producción aparente y el envenenamiento general, tal como se observa en las grandes ciudades.

||X| Una circunstancia importante dentro de la competencia entre pequeños y grandes capitalistas es, además, la relación entre *capital fixe* y *capital circulant*[35].

El capital circulante es un capital que es invertido en la producción de víveres, manufactura o comercio. Este capital invertido de este modo no le da a su dueño renta ni ingreso mientras permanece en su poder o continúa teniendo la misma forma. Se escapa constantemente de sus manos bajo una determinada forma para regresar bajo otra, y solo trae beneficio mediante esta circulación o transformación y cambio sucesivos. El capital fijo consiste en el capital invertido para mejorar tierras, adquirir máquinas, instrumentos, herramientas y cosas similares. (Smith, [v. II], pp. 197,198).

«Todo ahorro en el mantenimiento del capital fijo produce un crecimiento de la ganancia neta. El capital total de cualquier empresario que contrata trabajadores se divide necesariamente en capital fijo y capital circulante. Si la suma de ambos da un mismo número, una de las partes será tanto menor cuanto mayor sea la otra. El capital circulante provee al empresario la materia y los salarios del trabajo y pone en actividad a la industria. Por lo tanto, toda economía en el capital fijo que no reduzca la fuerza productiva del trabajo, aumenta el fondo» (Smith, v. II, pp. 226-227).

Se ve desde un principio que la relación entre capital fijo y capital circulante es mucho más favorable para el gran capitalista que para el más pequeño. Un banquero de gran envergadura necesita solo un poco más de capital fijo que uno de poca envergadura, en tanto que el capital fijo de los banqueros se

35. Capital fijo y capital circulante.

reduce a la oficina. Los instrumentos de un gran terrateniente no aumentan en relación con el tamaño de su parcela de tierra. Igualmente, el crédito, que un gran capitalista posee a diferencia del más pequeño, representa un mayor ahorro en el capital fijo, que es el dinero que siempre debe tener preparado. Por último, se entiende que cuando el trabajo industrial ha alcanzado un alto grado, es decir, allí donde casi todo el trabajo manual se ha convertido en trabajo fabril, al pequeño capitalista no le basta todo su capital para poseer tan solo el capital fijo necesario. *On sait que les travaux de la grande culture n'occupent habituellement qu'un petit nombre de bras*[36].

En general, en la acumulación de los grandes capitales tiene lugar también comparativamente una concentración y simplificación del capital fijo en relación con los capitalistas más pequeños. El gran capitalista introduce para sí una especie ||XI| de organización de los instrumentos de trabajo.

«Igualmente, en el área de la industria, cada manufactura y fábrica constituye una unión más amplia de un patrimonio material más grande con capacidades intelectuales y habilidades técnicas innumerables y diversas, con un fin de producción común. Allí, donde la legislación mantiene la propiedad de la tierra en grandes masas, el excedente de una población en crecimiento se precipita hacia las industrias, y entonces el campo de la industria es, como en Gran Bretaña, el lugar donde se amontona principalmente la gran multitud de proletarios. Pero allí, donde la legislación permite la división continua del suelo, aumenta, como en Francia, el número de los pequeños propietarios endeudados que son arrojados mediante la progresiva parcelación a la clase de los necesitados e insatisfechos. Si, finalmente, esta parcelación y endeudamiento son llevados a un grado más alto, el latifundio devora al

---

36. Se sabe que los trabajos del gran cultivo habitualmente solo requieren un escaso número de brazos.

minifundio, así como la gran industria aniquila a la pequeña; y dado que a partir de entonces se vuelven a formar complejos de mercancías mayores, la multitud de trabajadores desposeídos que no es requerida en absoluto para el cultivo del suelo es impulsada nuevamente hacia la industria» (Schulz, *Bewegung der Produktion*, pp. 58-59).

«La constitución de las mercancías de un mismo tipo cambia mediante las modificaciones en la clase de producción y sobre todo mediante el empleo de maquinaria. Solo a través de la eliminación de fuerza humana se ha vuelto posible hilar, a partir de una libra de algodón que vale 3 chelines y 8 peniques, 350 madejas de una longitud de 167 millas inglesas, o 36 alemanas, y de un valor comercial de 25 guineas» (ibíd, p. 62).

«Desde hace 45 años, los precios de las telas de algodón han disminuido en Inglaterra un $^{11}/_{12}$ en promedio y, según los cálculos de Marshall, la misma cantidad de fabricación por la que se pagaban, en 1814, 16 chelines, se expide hoy por un chelín y diez peniques. El abaratamiento mayor de los productos industriales aumentó tanto el consumo en el país como el mercado en el extranjero; y con esto está relacionado el hecho de que en Gran Bretaña no solo no disminuyó el número de trabajadores del algodón después de la introducción de máquinas, sino que subió de 40.000 a 1 millón y medio. ||XII| En cuanto a lo que concierne a la ganancia de los empresarios y trabajadores industriales, esta necesariamente ha disminuido en comparación con la cantidad de productos que expiden debido a la creciente competencia entre los fabricantes. En los años que van de 1820 a 1833, la ganancia bruta del fabricante de Manchester ha descendido de 4 chelines y 1 $^{1}/_{3}$ de peniques por pieza de calicó a 1 chelín y 9 peniques. Pero se ha ampliado el volumen de fabricación para que esta pérdida rindiera, lo cual trajo como consecuencia que exista sobreproducción parcial en algunas ramas de la industria; que surjan quiebras frecuentemente –con lo cual dentro de la clase de los capita-

listas y patrones se generan una oscilación y fluctuación inseguras del patrimonio, que arroja al proletariado a una parte de los que han quedado arruinados económicamente–; que a menudo y repentinamente sea necesaria la suspensión o reducción del trabajo, cuyos perjuicios experimenta siempre con amargura la clase de los trabajadores asalariados» (ibíd., pp. 62-63).

«Louer son travail, c'est commencer son esclavage; louer la matière du travail, c'est constituer sa liberté... Le travail est l'homme, la matière au contraire n'est rien de l'homme»[37] (Pecqueur, *Théor. soc.* etc., pp. 411-412).

«L'élément matière, qui ne peut rien pour la création de la richesse sans l'autre élément travail, reçoit la vertu magique d'être fécond pour eux comme s'ils y avaient mis de leur propre fait cet indispensable élément»[38] (ibíd, l. c.). «En supposant que le travail quotidien d'un ouvrier lui rapporte en moyenne 400 fr. par an, et que cette somme suffise à chaque adulte pour vivre d'une vie grossière, tout propriétaire de 2.000 fr. de rente, de fermage, de loyer, etc., force donc indirectement 5 hommes à travailler pour lui; 100.000 fr. de rente représentent le travail de 250 hommes, et 1.000.000 le travail de 2.500 individus[39] (es decir, 300 millones (Louis Philippe): el trabajo de 750.000 obreros)» (ibíd., pp. 412, 413).

«Les propriétaires ont reçu de la loi des hommes le droit d'user et d'abuser, c.-à-d. de faire ce qu'ils veulent de la matière de tout travail... ils sont nullement obligés par la loi

---

37. Alquilar el propio trabajo es comenzar la esclavitud; alquilar el material de trabajo significa sentar la propia libertad... El trabajo es el hombre; la materia, por el contrario, no tiene nada de humano.

38. El elemento materia, que no puede hacer nada por la creación de riqueza sin el otro elemento que es el *trabajo*, recibe la virtud mágica de ser fecunda para ellos, como si hubieran introducido con sus propias manos este elemento indispensable.

39. Si suponemos que el trabajo diario de un trabajador le reporta un promedio de 400 francos anuales y que esta suma alcanza para que

de fournir à propos et toujours du travail aux non-propriétaires, ni de leur payer un salaire toujours suffisant etc.»[40] (p. 413, l. c.) «Liberté entière quant à la nature, à la quantité, à la qualité, à l'opportunité de la production, à l'usage, à la consommation des richesses, à la disposition de la matière de tout travail. Chacun est libre d'échanger sa chose comme il l'entend, sans autre considération que son propre intérêt d'individu»[41] (p. 413, l.c.).

«La concurrence n'exprime pas autre chose que l'échange facultatif, qui lui-même est la conséquence prochaine et logique du droit individuel d'user et d'abuser des Instruments de toute production. Ces trois moments économiques, lesquels n'en font qu'un: le droit d'user et d'abuser, la liberté d'échanges et la concurrence arbitraire, entraînent les conséquences suivantes: chacun produit ce qu'il veut, comme il veut, quand il veut, où il veut; produit bien ou produit mal, trop ou pas assez, trop tôt ou trop tard, trop cher ou à trop bas prix; chacun ignore s'il vendra, à qui il vendra, comment il vendra, quand il vendra, où il vendra: et il en est de même quant aux achats. ||XIII|

---

un adulto viva ajustado, cada propietario de 2.000 francos de renta, arriendos o alquiler, etc., obliga, entonces, indirectamente a 5 hombres a trabajar para él; 100.000 francos de renta representan el trabajo de 250 hombres y 1.000.000 el trabajo de 2500 individuos (y por lo tanto 300 millones (Louis Philippe) el trabajo de 750.000 trabajadores) (ibíd., pp. 412, 413).

40. Los propietarios han obtenido mediante la ley de los hombres el derecho de usar y abusar de todo material de trabajo, es decir, de hacer con él lo que quieran... la ley de ningún modo los compromete a suministrar trabajo a tiempo y siempre a los no propietarios, ni a pagarles un salario siempre suficiente.

41. Plena libertad con respecto a la naturaleza, la cantidad, la calidad la finalidad de la producción; con respecto al uso y consumo de bienes; en cuanto a disponer del material de todo trabajo. Cada uno es libre de intercambiar sus bienes como quiera, sin ninguna otra consideración que su propio interés individual.

Le producteur ignore les besoins et les ressources, les demandes et les offres. Il vend quand il veut, quand il peut, où il veut, à qui il veut, au prix qu'il veut. Et il achète de même. En tout cela, il est toujours le jouet du hasard, l'esclave de la loi du plus fort, du moins presse, du plus riche... Tandis que sur un point il y a disette d'une richesse, sur l'autre il y a trop-plein et gaspillage. Tandis qu'un producteur vend beaucoup ou très cher, et à bénéfice énorme, l'autre ne vend rien ou vend à perte... L'offre ignore la demande, et la demande ignore l'offre. Vous produisez sur la foi d'un goût, d'une mode qui se manifeste dans le public des consommateurs; mais déjà, lorsque vous êtes prêts à livrer la marchandise, la fantaisie a passé et s'est fixée sur un autre genre de produit... conséquences infaillibles la permanence et l'universalisation des banqueroutes, les mécomptes, les ruines subites et les fortunes improvisées; les crises commerciales, les chômages, les encombrements ou les disettes périodiques; l'instabilité et l'avilissement des salaires et des profits; la déperdition ou le gaspillage énorme de richesses, de temps et d'efforts dans l'arène d'une concurrence acharnée»[42] (pp. 414-416, l. c.).

Ricardo en su libro *Rent of Land*: Las naciones son solo talleres de la producción, el hombre es una máquina que debe consumir y producir; la vida humana, un capital; las reglas económicas gobiernan ciegamente el mundo. Para Ricardo los hombres no son nada, mientras que el producto lo es todo. En el capítulo 26 de la traducción francesa se dice:

---

42. La competencia no expresa otra cosa que el intercambio voluntario, que es en sí la consecuencia inmediata y lógica del derecho individual de usar y abusar de todas las herramientas de producción. Estos tres factores económicos conforman de hecho uno solo: el derecho de uso y abuso, la libertad de intercambio y la competencia arbitraria; traen consigo las siguientes consecuencias: cada uno produce lo que quiere, como quiere, cuando quiere, donde quiere; produce bien o mal, en demasía o demasiado poco, demasiado pronto

«Il serait tout-à-fait indifférent pour une personne qui sur un capital de 20000 fr. ferait 2000 fr. par an de profit, que son capital employât cent hommes ou mille... L'intérêt réel d'une nation n'est-il pas le même? pourvu que son revenu net et réel, et que ses fermages et ses profits soient les mêmes, qu'importe qu'elle se compose de dix ou de douze millions d'individus?»[43] (v. II, pp. 194, 195). «En vérité, dit M. De Sismondi [in *Nouveaux principes*...] (v. II, p. 331), il ne reste plus qu'à désirer que le roi, demeuré tout seul dans l'île, en tournant constamment une manivelle (manivela), fasse

---

o demasiado tarde, demasiado caro o demasiado barato; ninguno sabe si venderá, a quién venderá, cómo venderá, cuándo venderá, dónde venderá; lo mismo sucede con la compra. El productor no conoce ni las necesidades ni los recursos, ni la demanda ni la oferta. Vende cuando quiere, cuando puede, donde quiere, a quien quiere, al precio que quiere. Compra del mismo modo. En todo esto es continuamente juguete del azar, esclavo de la ley del más fuerte, de aquel que tiene menos prisa, del más rico. Mientras que en un lugar hay escasez de una mercancía, en otro esta existe en exceso y es derrochada. Mientras que un productor vende mucho o muy caro y con enorme beneficio, otro no vende nada o con pérdidas... La oferta no sabe nada de la demanda ni la demanda de la oferta. Se produce confiando en una predilección, una moda, que ha aparecido en el público de los consumidores, pero cuando se está a punto de expedir la mercancía la fantasía ha pasado y se ha fijado en otro producto... como consecuencia inevitable surgen la permanencia y la universalización de las bancarrotas, las expectativas frustradas, hundimientos repentinos y las fortunas improvisadas; crisis comerciales, desempleo, depósitos que se llenan o vacían periódicamente; inseguridad y caída de los salarios y los beneficios; mercancías, tiempo y esfuerzos que se echan a perder o que son derrochados enormemente en la arena de una competencia salvaje.

43. Para una persona que con un capital de 20.000 francos percibiera 2.000 francos anuales de beneficio sería totalmente indistinto que su capital ocupara a cien o mil hombres... ¿No es el mismo el interés real de una nación? Si su renta neta y real y lo que recibe por el arrendamiento y sus ganancias son iguales, ¿qué importa si se compone de diez u once millones de individuos?

accomplir, par des automates, tout l'ouvrage de l'Angleterre[44].

«Le maître, qui achète le travail de l'ouvrier à un prix si bas, qu'il suffit à peine aux besoins les plus pressants, n'est responsable ni de l'insuffisance des salaires, ni de la trop longue durée du travail: il subit lui-méme la loi qu'il impose... ce n'est pas tant des hommes que vient la misère, que de la puissance des choses»[45] (Buret, l. c. 82).

«En Inglaterra, hay muchos lugares donde a los habitantes les faltan los capitales para el pleno cultivo de la tierra. La lana de las provincias orientales de Escocia debe hacer en su mayoría un largo viaje por tierra a través de malos caminos para ser elaborada en el condado de York, porque en su lugar de producción faltan capitales para la manufactura. En Inglaterra, hay muchas ciudades fabriles pequeñas cuyos habitantes carecen de capital suficiente para el transporte de su producto industrial a mercados alejados donde encuentra demanda y consumidores. Los comerciantes son aquí tan solo |XIV| agentes de comerciantes más ricos, que residen en algunas grandes ciudades comerciales. (Smith, v. II, pp. 381-382). «Pour augmenter la valeur du produit annuel de la terre et du travail, il n'y a pas d'autres moyens que d'augmenter, quant au nombre, les ouvriers productifs, ou d'augmenter, quant à la puissance, la faculté productive des ouvriers précédemment employés... Dans l'un

---

44. Verdaderamente, dice Sismondi, solo se necesita desear que el rey, que se ha quedado completamente solo en su isla, gire continuamente una manivela y que haga ejecutar todo el trabajo a autómatas.

45. El señor que compra el trabajo de un trabajador de Inglaterra a un precio tan bajo que apenas alcanza para cubrir las necesidades más urgentes no es responsable ni de la insuficiencia de los salarios ni de la duración demasiado larga del trabajo: él mismo está sujeto a la ley que impone; la miseria no proviene tanto de los hombres como del poder de las cosas.

et dans l'autre cas il faut presque toujours un surcroît de capital»[46] (Smith, v. II, p. 338).

«Debido a que está en la naturaleza de las cosas que a la división del trabajo preceda necesariamente la acumulación de un capital, el trabajo no puede aceptar más subdivisiones que en proporción a cómo se han acumulado cada vez más los capitales. La cantidad de materias que puede poner en acción el mismo número de personas aumenta en la medida en que el trabajo se subdivide cada vez más; y dado que la tarea de cada trabajador se encuentra cada vez más reducida a un nivel más alto de simplicidad, se inventa un conjunto de máquinas nuevas para aliviar y abreviar esas tareas. En la medida en que la división del trabajo se extiende cada vez más, es necesario, para que esté empleado continuamente un mismo número de trabajadores, acumular de antemano una misma provisión de víveres, y una provisión de materias, instrumentos y herramientas mucho mayor de lo que era necesario anteriormente en un estado de cosas menos avanzado. El aumento en el número de trabajadores en cada rama laboral lleva el mismo tiempo que el aumento en la división del trabajo, o más bien es el aumento del número de trabajadores el que lleva a que se los clasifique y subdivida de ese modo» (Smith, v. II, pp. 193-194).

«Al igual que el trabajo no puede experimentar esta gran expansión de la fuerza productiva sin una previa acumulación de los capitales, la acumulación de los capitales es la que lleva a esta expansión de manera natural. El capitalista quiere, en definitiva, generar mediante su capital la mayor cantidad posible de productos; por lo tanto, busca introducir entre sus

---

46. Para aumentar el valor del producto anual de la tierra y del trabajo no hay otro recurso que aumentar *el número de trabajadores productivos*, o, en lo que respecta al rendimiento, elevar *la capacidad productiva* de los trabajadores empleados hasta el momento... En ambos casos es necesario casi siempre aumentar el capital.

trabajadores la división del trabajo más conveniente y proveerlos con las mejores máquinas posibles. Sus medios para tener éxito en ambos aspectos ||XV| están en relación con la expansión de su capital y el número de gente que este capital puede mantener ocupada. Por lo tanto, no solo el volumen de la industria de un país aumenta mediante el crecimiento del capital que pone en movimiento, sino que, como consecuencia de este crecimiento, la misma cantidad de industria produce una cantidad mucho mayor de productos (Smith, l. c., pp. 194-195). Por lo tanto, sobreproducción.»

«Combinaciones más amplias de las fuerzas productivas... en la industria y el comercio mediante la unificación de numerosas y variadas fuerzas humanas y naturales para empresas de mayor escala. También... aquí y allá unión más estrecha de las principales ramas de la producción. De este modo, grandes fabricantes buscarán adquirir al mismo tiempo grandes fincas para no tener que conseguir de terceros al menos una parte de las materias primas que requiere su industria; o volcarán sus empresas al comercio no solo para distribuir sus fabricaciones, sino también para comprar productos de otro tipo y venderlos a sus trabajadores. En Inglaterra, donde dueños de fábrica aislados pueden estar a la cabeza de 10.000 a 12.000 trabajadores, son frecuentes estas uniones de distintas ramas de la producción bajo *una* inteligencia directora; tales uniones de estados o provincias más pequeños en el Estado no son raras. De este modo, en tiempos recientes, los dueños de minas en *Birmingham* asumen *todo* el proceso de preparación del hierro que antes estaba dividido entre distintos empresarios y propietarios.» Véase «Der bergmännische Distrikt bei Birmingham», *Deutsche Vierteljahrschrift*, 3, 1838. Por último, vemos, en las grandes empresas por acciones, que se han vuelto tan numerosas, amplias combinaciones de las capacidades monetarias de muchos participantes con los conocimientos y habilidades científicos y técnicos de otros, a los que se les ha

delegado la ejecución del trabajo. Por eso, les es posible a los capitalistas emplear sus ahorros, de manera más diversa y simultánea, en la producción agrícola, industrial y comercial, con lo cual su interés se vuelve al mismo tiempo más universal ||XVI|, de modo tal que atenúan y funden las contradicciones entre los intereses de la agricultura, la industria y el comercio. Pero incluso esta posibilidad, que facilita que el capital fructifique de las más diversas maneras, necesita acentuar la oposición entre las clases con y sin recursos (Schulz, l.c., pp. 40-41).

Ganancia enorme, la que extraen de la miseria los arrendatarios de viviendas. El loyer[47] se encuentra en proporción inversa a la miseria industrial.

Se extraen igualmente ganancias de los vicios de los proletarios arruinados (prostitución, embriaguez, *prêteur sur gages*[48]).

La acumulación de los capitales aumenta y su competencia baja cuando el capital y la propiedad de la tierra se reúnen en una sola mano; igualmente, cuando el volumen del capital lo habilita para combinar distintas ramas de la producción.

Indiferencia frente a los hombres. Los veinte billetes de lotería de Smith. Revenu net et brut[49] de Say. ||XV|

47. Alquiler.

48. Préstamos hipotecarios.

49. Renta neta y bruta.

Renta de la tierra

||I| *El derecho de los terratenientes* tiene su origen en el robo (Say, v. I, p. 136, nota). Los terratenientes aman cosechar donde no han sembrado, y exigen una renta incluso por el producto natural de la tierra. (Smith, v. I, p. 100).

«Uno se podría imaginar que la renta de la tierra es solo la ganancia del capital que el dueño ha utilizado para mejorar el suelo... Hay casos en los que la renta de la tierra puede ser en parte esto... pero el terrateniente exige: 1) una renta incluso para la tierra no mejorada, y lo que puede ser considerado como interés o ganancia por los costos de las mejoras es en general solo un agregado (*addition*) a esta renta primitiva. 2) Por otra parte, esas mejoras no siempre están hechas con los fondos de los terratenientes, a veces lo están con los del arrendatario: sin embargo, cuando se trata de renovar el arrendamiento, el terrateniente exige habitualmente un aumento de la renta tal como si todas las mejoras hubieran sido hechas con sus propios fondos; 3) A veces exige incluso una renta por aquello que la mano del hombre es completamente incapaz de mejorar en lo más mínimo (Smith, v. I, pp. 300-301).

Smith cita como ejemplo del último caso al caramillo (salsoláceo, una especie de alga que luego de ser quemada da una sal alcalina, con la cual se puede hacer vidrio, jabón, etc.). Crece en Gran Bretaña, especialmente en Escocia, en distintos lugares, pero solo sobre rocas que están bajo la marea y el flujo (marea alta, *marée*), son cubiertas dos veces al día por las olas, y su producto no ha sido aumentado jamás por la industria humana. Sin embargo, el dueño de una parcela en la que crece este tipo de planta exige una renta que vale tanto como

la de los terrenos cerealeros. Cerca de las islas de Shetland, el mar es extraordinariamente rico. Una gran parte de sus habitantes ||II| vive de la pesca. Pero, para obtener ganancias del producto del mar, es necesario tener una vivienda en la tierra vecina. La renta de la tierra no está en relación con lo que el arrendatario puede hacer con la tierra, sino con lo que pueden hacer la tierra y el mar juntos (Smith, v. I., pp. 301-302).

«Puede considerarse la renta de la tierra como el producto del poder natural, cuyo uso el arrendatario obtiene prestado del propietario. Este producto es mayor o menor según la dimensión de este poder o, en otras palabras, según la dimensión de la fertilidad natural o artificial de la tierra. Es la obra de la naturaleza que queda luego de restar o hacer un balance de todo aquello que puede ser considerado como obra del hombre» (Smith, v. II, pp. 376-378).

«La *renta de la tierra* considerada como el precio que se paga por el uso de la tierra es naturalmente un *precio monopólico*. No está en relación alguna con las mejoras que el terrateniente ha consagrado a la tierra, o con lo que debe tomar para no perder, sino con lo que el arrendatario posiblemente sea capaz de dar sin perder (Smith, v. I, p. 302).

«De las tres clases productivas, la de los terratenientes es aquella a la que su renta no le cuesta ni trabajo ni desvelo, sino que llega a ella, por así decirlo, de manera espontánea y sin intención o plan algunos» (Smith, v. II, p. 161).

Ya hemos oído que la cantidad de la renta de la tierra depende de la *fertilidad* proporcional del suelo.

Otro factor de su definición es la *ubicación*.

«La renta varía de acuerdo con la fertilidad de la tierra, cualquiera sea su producto, y de acuerdo con la ubicación, cualquiera sea la fertilidad» (Smith, v. I, p. 306).

«Si las tierras, minas y pesquerías son de igual fertilidad, su producto estará en relación con la expansión de los capitales que se emplean para su cultivo y explotación, así como

con la mayor ||III| o menor habilidad en la inversión de los capitales. Si cada capital es invertido con igual habilidad, el producto estará en relación con la fertilidad natural de las tierras, pesquerías y minas» (v. II, p. 210).

Estas frases de Smith son importantes porque, cuando los costos de producción y el volumen son iguales, reducen la renta de la tierra a la mayor o menor fertilidad de la misma. Por lo tanto, demuestran claramente la inversión de los conceptos en la economía política, que transforma la fertilidad de la tierra en cualidad del terrateniente.

Pero consideremos ahora la renta de la tierra tal como se configura en la circulación real.

La renta de la tierra es fijada en la *lucha entre arrendatario y terrateniente*. Encontramos por doquier dentro de la economía política un reconocimiento de la hostil oposición de intereses, la lucha, la guerra, como fundamento de la organización social.

Veamos a continuación cómo están ubicados, el uno respecto del otro, terrateniente y arrendatario.

«Cuando el terrateniente estipula las cláusulas de arrendamiento busca, posiblemente, no dejarle al arrendatario más de lo que baste para reponer el capital, que provee las semillas, paga el trabajo, compra y mantiene a los animales e instrumentos y además produce la ganancia habitual del resto de las tierras arrendadas en el distrito. Evidentemente esto constituye la parte más pequeña con la que el arrendatario puede darse por satisfecho sin perder, y el terrateniente raramente piensa en dejarle algo más. Todo lo que queda del producto o su precio más allá de esta porción, sin importarle de qué este hecho este resto, busca el propietario reservárselo como renta de la tierra, la más alta que pueda pagar el arrendatario en el estado ||IV| actual de la tierra. Este remanente puede ser considerado siempre como la renta natural de la tierra o como la renta por la que son alquiladas de manera natural la mayoría de las parcelas» (Smith, v. I, pp. 299-300).

«Los terratenientes –dice Say– ejercen una suerte de monopolio frente a los arrendatarios. La demanda de su mercancía, tierra y suelo puede expandirse sin cesar, pero la cantidad de su mercancía se extiende hasta un cierto punto... El trato que se cierra entre terrateniente y arrendatario es siempre tan ventajoso como sea posible para el primero... aparte de la ventaja que saca de la naturaleza de las cosas, obtiene otra de su posición, mayor patrimonio, crédito y ascendiente; ya solo el primero le alcanza de modo que siempre esté capacitado para aprovechar él *solo* las favorables circunstancias de la tierra y el suelo. La apertura de un canal, un camino, el aumento de la población y el bienestar de un distrito elevan siempre el precio del arrendamiento... El arrendatario mismo puede, por cierto, mejorar el suelo haciéndose cargo de los costos, pero de este capital saca beneficio únicamente durante la duración de su arriendo, y cuando este concluye le queda al terrateniente; a partir de ese momento, este extrae los intereses sin haber hecho los avances, porque el alquiler se eleva proporcionalmente» (Say, v. II, p. 143).

«La renta de la tierra considerada como el precio que es pagado por el uso de la tierra es, por eso, naturalmente, el precio más alto que está en condiciones de pagar el arrendatario bajo las circunstancias presentes del suelo y la tierra.» (Smith, v. I., p. 299).

«La renta de la superficie de la tierra constituye en general solo la tercera parte del producto total, y generalmente este comporta una renta fija e independiente de las fluctuaciones fortuitas ||V| de la cosecha» (Smith, v. I, p. 351). «Rara vez constituye esta renta menos que un cuarto del producto total» (ibíd., v. II, pp. 376-378).

No se puede pagar la renta de la tierra con todas las mercancías. Por ejemplo, en algunas regiones no se paga una renta de la tierra por la piedra.

«Habitualmente, solo se pueden llevar al mercado los pro-

ductos de la tierra, las partes del producto de la tierra cuyo precio corriente alcanza para reponer el capital que se necesita para su transporte y las ganancias corrientes de ese capital. Si el precio supera estos fines, el excedente va a parar naturalmente a la renta de la tierra. Si solo los cubre la mercancía, puede ser llevada al mercado, pero ésta no alcanza para pagar la renta de la tierra a su propietario. ¿Será o no el precio más que suficiente? Eso depende de la demanda» (Smith, v. I, pp. 302-303).

«La renta de la tierra entra en la composición del precio de las mercancías de un modo completamente diferente al salario y la ganancia del capital. La tasa alta o baja de los salarios y ganancias es la causa del precio alto o bajo de las mercancías: la tasa alta o baja de la renta de la tierra es el efecto del precio» (Smith, v. I, p. 303).

El *alimento* forma parte de los *productos* que aportan siempre una *renta de la tierra.*

«Dado que los hombres, como todos los animales, se multiplican en relación con sus medios de subsistencia, siempre hay en mayor o menor medida demanda de alimento. El alimento siempre podrá comprar ||VI| una parte mayor o menor de trabajo y siempre habrá gente que se encuentre dispuesta a hacer algo para ganarlo. El trabajo que el alimento puede comprar no es por cierto siempre igual al trabajo que podría subsistir de dicho alimento si este estuviera repartido de la manera más económica, y ello a raíz de los salarios esporádicamente altos. Pero el alimento siempre puede comprar tanto trabajo como pueda hacer subsistir, según la tasa en la que comúnmente se encuentre en el país ese tipo de trabajo. La tierra, casi en todas las situaciones posibles, produce más alimento del necesario para la subsistencia de todo trabajo, lo cual contribuye a llevar este alimento al mercado. El excedente de alimento es siempre más que suficiente para compensar con ganancia el capital que pone en movimiento ese trabajo. Por lo tanto, siempre queda algo que da al terrateniente una renta» (Smith, v. I, pp. 305-

306). «La renta de la tierra no solo extrae su primer origen del alimento, sino que, si otra parte del producto de la tierra llevara en lo sucesivo a producir una renta, el agregado de valor de la renta se debería al crecimiento del poder que ha obtenido el trabajo mediante (au moyen) el cultivo y mejoramiento de la tierra para producir alimento» (Smith, v. I, p. 345). «El alimento de los hombres siempre alcanza, por lo tanto, para el pago de la renta de la tierra» (v. II, p. 337). «Los países se pueblan, no en relación con el número que su producto puede vestir y alojar, sino en relación con aquello que su producto puede alimentar» (Smith, v. II, p. 342).

«La vestimenta, el alojamiento y la calefacción son las mayores necesidades humanas después de la alimentación. Producen en general, pero no siempre necesariamente, una renta de la tierra» (v. II, ibíd., p. 338). ||VI|

||VIII| Veamos ahora cómo el terrateniente explota todas las ventajas de la sociedad.

La renta de la tierra aumenta con la población (Smith, v. I, p. 335).

Ya hemos oído de Say que la renta de la tierra aumenta con el ferrocarril, etc., con el mejoramiento, la seguridad y la multiplicación de los medios de comunicación.

«Toda mejora en el estado de la sociedad persigue, directa o indirectamente, aumentar la renta de la tierra, elevar la riqueza real del propietario, es decir, su poder de comprar trabajo ajeno o el producto de este... El aumento en el mejoramiento de las tierras y en el cultivo aspira directamente a eso. La parte del producto que tiene el propietario aumenta necesariamente con el aumento del producto... El aumento del precio real de esta clase de materias primas como, por ejemplo, el ganado, aspira también directamente a aumentar la renta de la tierra y en una proporción aun más fuerte. No solo aumenta necesariamente con el valor real del producto el valor real de la parte del terrateniente, el poder real que esta parte le da

sobre el trabajo ajeno, sino que también aumenta con este valor la dimensión de esta parte en relación con el producto total. Luego de que su precio real ha subido este producto no requiere un gran trabajo para ser expedido y compensar el capital invertido junto con sus ganancias habituales. Con respecto al producto total, la parte restante del producto que pertenece al terrateniente será mucho mayor de lo que era antes» (Smith, v. II, pp. 157-159).

||IX| La mayor demanda de productos brutos y la consiguiente elevación del valor puede resultar, en parte, de la multiplicación de la población y de sus necesidades. Pero cada nuevo invento, cada nueva aplicación que hace la manufactura de una materia prima hasta el momento nada o poco utilizada, aumenta la renta de la tierra. De este modo, por ejemplo, ha subido enormemente la renta de las minas de carbón con los ferrocarriles, los barcos de vapor, etc.

Pronto veremos, además de esta, otra ventaja que extrae el terrateniente de la manufactura, los descubrimientos y el trabajo.

Los tipos de mejoramiento de la fuerza productiva del trabajo, que persiguen bajar el precio real de los productos manufacturados, aspiran indirectamente a elevar la renta real de la tierra. El terrateniente cambia la parte de su materia prima que supera su consumo personal o el precio de esta parte por productos manufacturados. Todo lo que reduce el precio real del primer tipo de producto, aumenta el precio real del segundo. La misma cantidad de producto bruto corresponde de ahora en más a una mayor cantidad de producto manufacturado, y el terrateniente se encuentra capacitado para conseguirse una mayor cantidad de objetos de comodidad, adorno y lujo» (Smith, v. II, p. 159).

Pero es necia la conclusión de Smith que establece que el interés del terrateniente es idéntico al de la sociedad, ||X| a partir del hecho de que aquel aprovecha todas las ventajas de

esta (p. 161, v. II). En la economía política, que está dominada por la propiedad privada, el interés que uno tiene en la sociedad está en proporción exactamente inversa al interés que la sociedad tiene en uno, tal como el interés del usurero por el derrochador no es en absoluto idéntico al interés del derrochador.

Mencionemos solo de pasada el afán monopólico del terrateniente por la propiedad de la tierra de países extranjeros; de allí datan las Leyes de Granos. Del mismo modo, pasamos por alto aquí la servidumbre medieval, la esclavitud en las colonias, la miseria de los campesinos jornaleros en Gran Bretaña. Ciñámonos a las proposiciones de la propia economía política.

1. El terrateniente está interesado en el bien de la sociedad. Esto quiere decir, según los principios de la economía política, que está interesado en su creciente población, producción artística, multiplicación de sus necesidades, en una palabra, en el crecimiento de la riqueza, y este crecimiento es, según lo que hemos considerado hasta aquí, idéntico al crecimiento de la miseria y la esclavitud. La relación creciente del alquiler con la miseria es un ejemplo del interés del terrateniente en la sociedad, porque con el alquiler crece la renta de la tierra, el interés del suelo sobre el que se encuentra la casa.

2. Según los propios economistas políticos, el interés del terrateniente se opone de manera hostil al interés del arrendatario, es decir, de una parte significativa de la sociedad.

||XI| 3. Dado que el terrateniente puede exigir del arrendatario una renta tanto mayor cuanto menos salario este pague, y dado que el arrendatario reduce el salario tanto más cuanto más renta le exija el propietario, entonces el interés del terrateniente es exactamente tan hostil al interés de los labradores como el del dueño de la manufactura frente al de sus trabajadores. Esto reduce el salario a un mínimo.

4. Dado que la baja real en el precio de los productos ma-

nufacturados eleva la renta de la tierra, el terrateniente tiene un interés directo en la reducción del salario de los trabajadores manufactureros, en la competencia entre los capitalistas, en la sobreproducción, en toda la miseria de la manufactura.

5. Si, por lo tanto, el interés del terrateniente, muy lejos de ser idéntico al interés de la sociedad, contrasta de manera hostil con el interés de los arrendatarios, los labradores, los trabajadores manufactureros y los capitalistas, entonces ni siquiera el interés de un terrateniente es idéntico al de otro debido a la competencia, la cual queremos considerar ahora.

Generalmente, el latifundio se relaciona con el minifundio como el gran capital con el pequeño. Se agregan, sin embargo, circunstancias especiales que conducen necesariamente a la acumulación del latifundio, que pasa a devorar el minifundio.

||XII| 1. El número de trabajadores e instrumentos en proporción con el volumen de los fondos nunca disminuye tanto como en la propiedad de la tierra. Igualmente, la posibilidad de explotación universal, ahorro de los costos de producción y una división del trabajo acertada, nunca crece tanto en proporción con el volumen de los fondos como en la propiedad de la tierra. Por pequeño que sea un campo, los elementos de trabajo que requiere, como el arado, la hoz, etc., alcanzan un límite tal que no pueden reducirse más, mientras que el tamaño pequeño de la tierra puede traspasar ampliamente ese límite.

2. El latifundio acumula los intereses que el capital del arrendatario ha invertido en el mejoramiento del terreno y el suelo. El minifundio debe invertir su propio capital, por lo cual todo ese beneficio no tiene lugar.

3. Mientras que toda mejora social beneficia al latifundio, perjudica al minifundio porque le requiere más dinero en efectivo.

4. Aún quedan por considerar dos leyes importantes para esta competencia:

α) La renta de las tierras que son cultivadas para la pro-

ducción de alimentos para los hombres regula la renta de la mayoría de las tierras cultivadas restantes (Smith, v. I, p. 331).

Solo el latifundio puede producir medios de subsistencia como el ganado, etc. Por lo tanto, regula la renta de las tierras restantes y la puede reducir a un mínimo.

El pequeño terrateniente, que trabaja en forma independiente, se encuentra con respecto al gran terrateniente en la relación en que se encuentra, con respecto al dueño de la fábrica, un artesano, que posee un instrumento *propio*. El minifundio se ha convertido en mero instrumento de trabajo. ||XVI| La renta de la tierra desaparece completamente para el pequeño terrateniente, al que a lo sumo le queda el interés de su capital y su salario; porque la competencia puede llevar a la renta de la tierra a ser tan solo el interés del capital no invertido.

β) Por lo demás, ya hemos oído que, dados una misma fertilidad y una misma explotación acertada de tierras, minas y pesquerías, el producto se encuentra en relación con la expansión de los capitales. Por lo tanto, triunfo del latifundio. Lo mismo sucede en relación con la fertilidad cuando los capitales son iguales. Por lo tanto, cuando los capitales son iguales triunfa el propietario del suelo más fértil.

γ) «En general se puede decir de una mina que es productiva o improductiva, según la cantidad de mineral que puede ser extraída de ella mediante una cierta cantidad de trabajo, sea mayor o menor que la misma cantidad de trabajo que puede extraerse de la mayoría de las otras minas del mismo tipo» (Smith, v. I, pp. 345-346). «El precio de las minas más productivas regula el precio del carbón de las otras minas vecinas. El terrateniente y el empresario encuentran ambos que podrán tener el uno una renta más alta, el otro un beneficio más alto si venden el producto a un precio menor que el de sus vecinos. Los vecinos están obligados, entonces, a vender al mismo precio, aunque tengan menos posibilidades de hacerlo y aunque ese precio disminuya cada vez más y a

veces les quite toda la renta o todo el beneficio. Entonces algunas explotaciones se encuentran abandonadas por completo, otras dejan de aportar renta y solo pueden seguir siendo trabajadas por el propio terrateniente» (Smith, v. I, p. 350). «Luego del descubrimiento de las minas del Perú, fueron abandonadas la mayoría de las minas de plata de Europa... Lo mismo ocurrió con las minas de Cuba y Santo Domingo, e incluso con las antiguas minas del Perú luego del descubrimiento de las de Potosí» (v. I, p. 353). Exactamente lo mismo que dice Smith aquí de las minas rige, en mayor o menor medida, para la propiedad de la tierra en general.

δ) «Hay que advertir que el precio corriente de las tierras depende de la tasa del interés corriente... Si la renta de la tierra cayera por debajo del interés constituyendo una fuerte diferencia, nadie querría comprar tierras, lo que restablecería su precio corriente. Por el contrario, si el interés se viera más que compensado por la renta de la tierra, todo el mundo querría comprar tierras, lo cual asimismo restablecería pronto el precio corriente». (v. II, p. 268). De esta relación de la renta de la tierra con el interés se deduce que la renta de la tierra debe caer cada vez más, de modo que, al fin y al cabo, únicamente pueda vivir de la renta de la tierra la gente más rica. Por lo tanto, es cada vez mayor la competencia entre los terratenientes que no arriendan. Ruina para una parte de ellos. Acumulación reiterada de la gran propiedad de la tierra.

||XVII| Esta competencia tiene, además, como consecuencia que una gran parte de la propiedad de la tierra cae en manos de los capitalistas y los capitalistas se vuelven, al mismo tiempo, terratenientes, tal como en general los terratenientes más pequeños son solo capitalistas. Del mismo modo, una parte de la gran propiedad de la tierra se vuelve simultáneamente industrial.

La última consecuencia es, entonces, la disolución de la diferencia entre capitalista y terrateniente, de modo que, en

total, no quedan más que dos clases dentro de la población, la clase trabajadora y la clase capitalista. Esta mercantilización de la propiedad de la tierra, la transformación de la propiedad de la tierra en una mercancía, es la caída y consumación final de la aristocracia del dinero.

1. No compartimos las lágrimas sentimentales derramadas al respecto por el Romanticismo. Este confunde siempre la infamia que yace en la *mercantilización de la tierra* con la consecuencia completamente racional, necesaria y deseable dentro de la propiedad privada de la tierra que está contenida en la *comercialización de la propiedad privada*. En primer lugar, la propiedad feudal de la tierra es, según su esencia, tierra comercializada, que le es enajenada al hombre y que, por lo tanto, se le contrapone bajo la figura de unos pocos grandes señores.

Ya en la propiedad feudal de la tierra se encuentra la dominación de la tierra sobre los hombres como un poder extraño. El siervo es el accidente de la tierra. Igualmente, el mayorazgo, el primogénito, pertenece a la tierra. Ella lo hereda. La dominación de la propiedad privada comienza con la propiedad de la tierra, esta es la base de aquella. Pero, en la propiedad feudal de la tierra, al menos el señor *aparece* como rey de la propiedad de la tierra. Del mismo modo, existe todavía la apariencia de una relación entre el propietario y la tierra más íntima que la de la mera riqueza *material*. La parcela se individualiza a través de su señor, tiene su rango, es una baronía o un condado a través de él, tiene sus privilegios, su jurisdicción, sus relaciones políticas, etc. Aparece como el cuerpo inorgánico de su señor. De ahí el refrán: *nulle terre sans maître*[50], en donde está expresada la afinidad entre el señorío y la propiedad de la tierra. Igualmente, la dominación de la propie-

50. No hay tierra sin señor.

dad de la tierra no aparece inmediatamente como dominación del mero capital. Los que pertenecen a la propiedad de la tierra se relacionan con ella como con su patria. La propiedad de la tierra es un modo estrecho de nacionalidad.

||XVIII| Igualmente, la propiedad feudal de la tierra da nombre a su señor como un reino a su rey. Su historia familiar, la historia de su casa, etc., todo esto individualiza para él a la propiedad de la tierra y la convierte formalmente en su casa, en una persona. Igualmente, los trabajadores de la propiedad de la tierra no se relacionan con ella como *jornaleros*, sino que, en parte, son propiedad de la tierra, tal como ocurre con los siervos; en parte, entablan con ella una relación de respeto, sumisión y deber. La posición de la propiedad de la tierra con respecto a ellos es por eso inmediatamente política y tiene igualmente un lado *acogedor*. Las costumbres, el carácter, etc., cambian de una finca a otra y parecen mimetizados con la parcela, mientras que más tarde tan solo el dinero del hombre y no su carácter, su individualidad, lo relacionan con la finca. Finalmente el señor no busca extraer el mayor beneficio posible de la propiedad de su tierra. Mejor dicho, consume lo que está allí y cede tranquilamente a los siervos y arrendatarios las preocupaciones propias de la producción. Esta es la relación *aristocrática* de la propiedad de la tierra, que cubre de una gloria romántica a su señor.

Es necesario que sea superada esta apariencia; que la propiedad de la tierra, raíz de la propiedad privada, se comprometa en el movimiento de la propiedad privada y se convierta en mercancía; que la dominación del propietario aparezca como la dominación pura de la propiedad privada, del capital, desprovista de todo tinte político; que la relación entre propietario y trabajador se reduzca a la relación económico-política entre explotador y explotado; que cese toda relación personal del propietario con su propiedad y que esta misma se convierta en riqueza *objetiva* y material; que en lugar del ma-

trimonio de honor con la tierra surja el matrimonio por conveniencia y que la tierra se degrade, como el hombre, a un valor mercantil. Es necesario que lo que es la raíz de la propiedad de la tierra, el sucio egoísmo, aparezca también en su aspecto cínico. Es necesario que el monopolio en estado de sosiego se convierta en el monopolio ágil e intranquilo, en competencia; que el inactivo goce del sudor de sangre ajeno, se transforme en el comercio ajetreado con dicho sudor. Por último, es necesario que en esta competencia la propiedad de la tierra muestre, bajo la forma del capital, su dominación tanto sobre la clase trabajadora como sobre los mismos propietarios, en tanto las leyes del movimiento del capital los arruinan o hacen prosperar. Con esto surge, en lugar del refrán medieval: *nulle terre sans seigneur*[51], el moderno refrán: *l'argent n'a pas de mâitre*[52], en el que está expresada toda la dominación de la materia muerta sobre los hombres.

||XIX| 2. En lo que respecta a la disputa sobre la división o no división de la propiedad de la tierra, hay que decir lo siguiente.

La *división de la propiedad de la tierra* niega el *gran monopolio* de la propiedad de la tierra, lo supera, pero solo en tanto *universaliza* este monopolio. No supera el fundamento del monopolio, la propiedad privada. Ataca la existencia pero no la esencia del monopolio. La consecuencia de esto es que cae víctima de las leyes de la propiedad privada. La división de la propiedad de la tierra corresponde, concretamente, al movimiento de la competencia en el ámbito industrial. Además de estas desventajas económico-políticas de tal división de los instrumentos y la división entre los diferentes trabajos (hay que diferenciar esta división de la división del trabajo; el trabajo no es repartido entre muchos, sino que cada uno lleva a cabo para sí el mismo trabajo, es una multiplicación del mis-

51. No hay tierra sin señor.

52. El dinero no tiene señor.

mo trabajo): convierte a su vez esta división, como aquella competencia, necesariamente en acumulación.

Por lo tanto, cuando tiene lugar la división de la propiedad de la tierra, no queda más que volver al monopolio bajo un aspecto todavía más hostil o negar, superar, la propia división de la misma propiedad de la tierra. Pero esto no es el retorno a la propiedad feudal, sino la simple superación de la propiedad privada de la tierra y el suelo. La primera superación del monopolio es siempre su universalización, la ampliación de su existencia. La superación del monopolio, el cual ha alcanzado su existencia más amplia y abarcadora posible, es su completa aniquilación. La asociación, desde el punto de vista de la economía política, aplicada a la tierra y el suelo, divide la ganancia del latifundio y es la primera en realizar la tendencia originaria de la división, a saber, la igualdad, porque ella produce la relación afectiva del hombre con la tierra de manera racional y ya no mediada por la servidumbre, la dominación y la mística estúpida de la propiedad, en tanto que la tierra deja de ser un objeto de mercantilización y se convierte nuevamente, mediante el trabajo y el goce libres, en una propiedad del hombre verdadera y personal. Una gran ventaja de la división es que su masa sucumbe ante la propiedad de una forma diferente que la masa de la industria, una masa que ya no puede decidirse por la servidumbre.

En cuanto al latifundio, sus defensores, siempre de manera sofística, han identificado con el latifundio las ventajas económico-políticas que ofrece la agricultura en gran escala, como si esta ventaja, precisamente a través de la superación de la propiedad, por un lado no alcanzara su |XX| mayor expansión posible, por otro no tuviera un provecho social. Igualmente, han atacado el espíritu usurero del minifundio, como si el latifundio, ya en su forma feudal, no contuviera dentro de sí de manera latente la mercantilización. Sin mencionar la forma inglesa moderna, donde el feudalismo del señor de la tierra está

unido con la mercantilización y la industria del arrendatario.

Así como el latifundio puede devolver la acusación de ser monopólico que le hace la división de la propiedad de la tierra, dado que también la división se basa en el monopolio de la propiedad privada, así también la división de la propiedad de la tierra puede devolverle al latifundio la acusación de estar dividida, porque aquí también domina la división, solo que en forma rígida y congelada. En general, la propiedad privada se apoya en el hecho de estar dividida. Además, así como la división de la propiedad de la tierra nos remonta al latifundio como capital, entonces la propiedad feudal de la tierra debe necesariamente avanzar hacia la división o, al menos, caer en las manos de los capitalistas, haga lo que haga.

Porque el latifundio, como en Inglaterra, lleva a la gran mayoría de la población a los brazos de la industria y reduce a sus propios trabajadores a la miseria total. Por lo tanto, origina y aumenta el poder de su enemigo, del capital, de la industria, arrojando al extremo opuesto a los trabajadores y una completa actividad del país. Vuelve industrial a la mayoría del país; por lo tanto, la convierte en enemiga del latifundio. Si la industria ha alcanzado un alto poder, como sucede ahora en Inglaterra, entonces le arrebata paulatinamente al latifundio sus monopolios frente al exterior y arroja a aquellos a la competencia con la propiedad de la tierra extranjera. Bajo la dominación de la industria la propiedad de la tierra podía asegurar su grandeza feudal solo mediante monopolios frente al exterior, a fin de protegerse de las leyes universales del comercio, que contradicen su esencia feudal. Una vez arrojado a la competencia, el latifundio sigue las leyes de la competencia como cualquier otra mercancía que está sometida a ella. Al igual que estas, se torna fluctuante, disminuyendo y creciendo, pasando de una mano a otra, y ninguna ley puede ya retenerlo en unas pocas manos predestinadas. ||XXI| La consecuencia inmediata es su dispersión en muchas manos, en

todo caso la caída en el poder de los capitales industriales.

Por último, el latifundio, que de tal modo ha sido conservado violentamente y que ha originado junto a sí una terrible industria, conduce más rápido a la crisis que la división de la propiedad de la tierra, frente a la cual el poder de la industria es siempre de segundo rango.

El latifundio, como vemos en Inglaterra, ha perdido su carácter feudal y adoptado un carácter industrial en la medida en que quiere hacer la mayor cantidad de dinero posible. Le da al propietario la mayor renta de la tierra posible, al arrendatario el mayor beneficio posible de su capital. Los agricultores están por ello reducidos al mínimo y la clase de los arrendatarios representa ya, dentro de la propiedad de la tierra, el poder de la industria y el capital. Mediante la competencia con el exterior, la renta de la tierra pierde, en su mayor medida, el poder de conformar un ingreso independiente. Una gran parte de los terratenientes debe ocupar el lugar de los arrendatarios, una parte de los cuales se degrada, de este modo, al nivel del proletariado. Por otro lado, muchos arrendatarios se apoderarán de la propiedad de la tierra; porque una parte de los grandes propietarios –que, con sus cómodas rentas, se han entregado en su mayor parte al derroche y, en general, son también inútiles para dirigir la agricultura en gran escala– no posee ni el capital ni la capacidad para explotar la tierra y el suelo. Por lo tanto, también una parte de ellos se arruina completamente. Por último, el salario reducido a un mínimo debe todavía reducirse más para hacer frente a la nueva competencia. Esto conduce necesariamente a la revolución.

La propiedad de la tierra debió desarrollarse de cualquiera de las dos formas, para experimentar en ambas su necesaria decadencia; así como también la industria debió arruinarse bajo la forma del monopolio y de la competencia para aprender a creer en el hombre.

El trabajo alienado

||XXII| Hemos partido de los presupuestos de la economía política. Hemos aceptado su lenguaje y sus leyes. Dimos por supuestos la propiedad privada, la separación entre trabajo, capital y tierra y, asimismo, entre trabajo asalariado, beneficio del capital y renta de la tierra; también admitimos la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc. A partir de la propia economía política, con sus mismas palabras, hemos mostrado que el trabajador se degrada al nivel de una mercancía, y de la mercancía más miserable; que la miseria del trabajador se encuentra en proporción inversa a la fuerza y el volumen de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos y, por ende, la restauración, todavía más temible, del monopolio; finalmente, que desaparece la diferencia entre el capitalista y el rentista, como entre el agricultor y el trabajador de la manufactura, y la entera sociedad debe escindirse en las dos clases de los *propietarios* y los *trabajadores* carentes de propiedad.

La economía política parte de la propiedad privada como de un hecho elemental. No nos la explica. Concibe el proceso *material* de la propiedad privada –proceso que ella experimenta en la realidad– bajo fórmulas universales, abstractas, que, para ella, poseen el valor de *leyes*. No *concibe* estas leyes; es decir: no demuestra cómo se derivan estas de la esencia de la propiedad privada. La economía política no nos da información alguna sobre la causa de la separación entre trabajo y capital, entre capital y tierra. Cuando, por ejemplo, determina la relación existente entre el salario y el beneficio del capital, rige para ella, como fundamento último, el interés de los capi-

talistas; es decir: da por supuesto lo que debería desarrollar. De igual modo aparece en todas partes la competencia. Esta es explicada a partir de circunstancias externas. La economía política no nos enseña en absoluto en qué medida estas circunstancias externas, aparentemente contingentes, solo son la expresión de una evolución necesaria. Hemos visto de qué modo el propio intercambio se le presenta como un hecho contingente. Las únicas ruedas que el economista político pone en movimiento son la *codicia* y la *guerra entre codiciosos, la competencia.*

Precisamente porque la economía política no concibe el contexto en el que se despliega el movimiento, no se pudo, por ejemplo, contraponer la teoría sobre la competencia con la teoría acerca del monopolio, la teoría acerca de la libertad de oficios con la teoría acerca de la corporación, la teoría sobre la división de la propiedad de la tierra con la teoría acerca del latifundio; pues competencia, libertad de oficios, división de la propiedad, eran desarrolladas y concebidas como consecuencias contingentes, intencionales, violentas; no como efectos necesarios, inevitables, naturales, del monopolio, de la corporación y de la propiedad feudal.

Así pues, ahora tenemos que concebir la interrelación esencial existente entre la propiedad privada, la codicia, la separación entre trabajo, capital y propiedad de la tierra, entre intercambio y competencia, entre valor y desvalorización del hombre, entre monopolio y competencia, etc.; tenemos que concebir, entonces, la interrelación existente entre toda esta alienación y el sistema *monetario.*

A diferencia de lo que hace el economista político cada vez que procura explicar algo, no nos traslademos a un ficticio estado originario. Un estado semejante no explica nada. El economista solo desplaza la cuestión hacia una lejanía gris, nebulosa. Da por supuesto, bajo la forma del hecho, del acontecimiento, lo que debe deducir, a saber: la relación necesaria

entre dos cosas, por ejemplo, entre división del trabajo e intercambio. Así, la teología explica el origen del mal a partir del pecado original; es decir, da por supuesto como un hecho, bajo la forma de una historia, lo que debe explicar.

Partimos de un hecho de la economía política, de un hecho *actual*.

El trabajador se torna tanto más pobre cuanta más riqueza produce, con cuanto mayor poder y volumen incrementa su producción. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La *desvalorización* del mundo del hombre crece en proporción directa a la *valorización* del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; se produce a sí mismo y al trabajador como una *mercancía*, y, por cierto, en la proporción en que produce mercancías.

Además, este hecho expresa solo lo siguiente: el objeto que produce el trabajo, su producto, se enfrenta al trabajo como un *ser ajeno*, como una *fuerza independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado, que se ha materializado en un objeto, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece, a nivel de la economía política, como *desrealización* del trabajador; la objetivación, como *pérdida del objeto y como sometimiento servil a él*; la apropiación, como *alienación*, como *enajenación*.

A tal punto la realización del trabajo aparece como desrealización, que el trabajador es desrealizado hasta morir de hambre. A tal punto la objetivación aparece como pérdida del objeto, que el trabajador es despojado de los objetos más necesarios; no solo de la vida, sino también de los objetos de trabajo. Inclusive, el trabajo mismo se convierte en un objeto, del que el trabajador solo puede apropiarse con el mayor esfuerzo y con las más irregulares interrupciones. La apropiación del objeto aparece a tal punto como alienación que, cuantos más objetos produce el trabajador, tanto menos puede po-

seer, y tanto más se encuentra sometido al dominio de su producto, del capital.

En la determinación según la cual el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como con un objeto *ajeno*, residen todas estas consecuencias. Pues, de acuerdo con esta presuposición, es claro que cuanto más se ejercita el trabajador, tanto más poderoso se torna el mundo ajeno, objetivo, que crea ante sí; tanto más pobre se torna él mismo, su mundo interior; es tanto menos dueño de sí mismo. Ocurre lo mismo con la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos retiene en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto; pero aquella ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es, pues, esa actividad, tanto más desprovisto de objeto se encuentra el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto menor es el trabajador mismo. La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solo que el trabajo de aquel se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, sino también que el trabajo existe *fuera de él*, como algo independiente, ajeno a él; se convierte en una fuerza autónoma de él; significa que aquella vida que el trabajador ha concedido al objeto se le enfrenta como algo hostil y ajeno.

||XXIII| Consideremos ahora con más detalle la *objetivación*, la producción del trabajador, y, en ella, la *alienación*, la *pérdida* del objeto, del producto del trabajador.

El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo externo sensorial*. Esta es la materia en la que se realiza el trabajo de aquel, en la que el trabajo actúa, a partir de la cual y por medio de la cual dicho trabajo produce.

Pero la naturaleza, así como le ofrece al trabajo los *medios de vida* en el sentido de que el trabajo no puede *vivir* sin objetos en los que es ejercido, le ofrece también, por otro lado, los *medios de vida* en sentido estricto, es decir: los medios de subsistencia física del propio *trabajador*.

Así pues, cuanto más *se apropia* el trabajador del mundo externo, de la naturaleza sensorial, a través de su trabajo, tanto más se ve privado *de medios de vida*; y ello en dos sentidos: en primer lugar, porque el mundo externo sensorial deja cada vez más de ser un objeto perteneciente a su trabajo, un *medio de vida* de su trabajo; en segundo lugar, porque deja cada vez más de ser un *medio de vida* en el sentido inmediato, medio para la subsistencia física del trabajador.

En este doble sentido, el trabajador se convierte, pues, en siervo de su objeto; en primer lugar, porque recibe un *objeto de trabajo*, es decir, *trabajo*; y en segundo lugar, porque recibe *medios de subsistencia*. En primer lugar, entonces, porque puede existir en cuanto *trabajador* y, en segundo lugar, porque puede existir en cuanto *sujeto físico*. El coronamiento de esta servidumbre es que él solo en cuanto *trabajador* se mantiene como *sujeto físico*, y que solo como *sujeto físico* es trabajador.

(La alienación del trabajador en su objeto se expresa, de acuerdo con las leyes de la economía política, de tal modo que, cuanto más produce el trabajador, tanto menos tiene para consumir; cuantos más valores crea, tanto más desprovisto de valor, tanto más indigno se torna; cuanto más formado se encuentra su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más poderoso el trabajo, tanto más impotente el trabajador; cuanto más ingenioso el trabajo, tanto más desprovisto de ingenio el trabajador, tanto más se convierte este en siervo de la naturaleza.)

La economía política oculta la alienación presente en la esencia del trabajo por el hecho de no considerar la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) *y la producción*. Por cierto. El trabajo produce obras maravillosas para los ricos, pero produce desposeimiento para el trabajador. Produce palacios, pero cavernas para el trabajador. Produce belleza, pero deformidad para el trabajador. Suprime trabajo introduciendo

máquinas, pero hace retroceder a una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, en tanto convierte a la otra parte en máquina. Produce espíritu, pero produce estupidez, cretinismo para el trabajador.

La relación inmediata del trabajo con sus productos es la relación del trabajador con los objetos de su producción. La relación del rico con los objetos de la producción y con la producción misma es solo una *consecuencia* de esta primera relación. Y la confirma. Consideraremos luego esta otra perspectiva.

Si preguntamos, pues, cuál es la relación esencial del trabajo, preguntamos por la relación entre el *trabajador* y la producción.

Hasta aquí, hemos considerado la alienación, la enajenación del trabajador solo desde una perspectiva, a saber: la *relación del trabajador con los productos de su trabajo.* Pero la alienación se muestra no solo en el resultado, sino en el *acto de producción*, dentro de la propia *actividad productora.* ¿Cómo podría enfrentarse el trabajador al producto de su actividad como a algo ajeno, si él mismo no se alienara de sí mismo en el propio acto de producción? El producto es solo el resumen de la actividad, de la producción. Si, pues, el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma debe ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación. En la alienación del objeto de trabajo se resume solo la alienación, la enajenación en la actividad del trabajo mismo.

Ahora bien, ¿en qué consiste la enajenación del trabajo?

En primer lugar, en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir: no pertenece a su esencia; consiste, por ende, en que el trabajador no se afirma en su trabajo, sino que se niega; en que no se siente bien, sino desdichado; no desarrolla ninguna energía física y espiritual libre, sino que maltrata su ser físico y arruina su espíritu. El trabajador solo siente, por ello, que está junto a sí mismo *[bei sich]* fuera del trabajo, y que en el

trabajo está fuera de sí. Está en casa cuando no trabaja, y cuando lo hace, no está en casa. Su trabajo no es, pues, voluntario, sino impuesto, es un *trabajo forzado*. Por ello, no es la satisfacción de una necesidad, sino solo un *medio* para satisfacer necesidades externas al trabajo. Lo ajeno de su naturaleza se muestra nítidamente en que, tan pronto como deja de existir una imposición física o de otro orden, se huye del trabajo como de una peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de castigo. Finalmente, la exterioridad del trabajo para el trabajador se manifiesta en que no es propiedad de este, sino de otro; en que no le pertenece; en que, en el trabajo, el trabajador no pertenece a sí mismo, sino a otro. Como, en la religión, la propia actividad de la fantasía humana, de la mente humana y del corazón humano, independientemente del individuo, actúa sobre este como una actividad ajena, divina o demoníaca, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.

Se llega, pues, al resultado de que el hombre (el trabajador) solo siente que actúa libremente en sus funciones animales –comer, beber y procrear; a lo sumo, en la vivienda y el adorno, etc.–, y en sus funciones humanas solo se siente un animal. Lo animal se convierte en lo humano, y lo humano en lo animal.

Comer, beber y procrear, etc., son también, sin duda, actividades auténticamente humanas. Pero, en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana, y que las convierte en fines últimos y únicos, son actividades animales.

Hemos considerado el acto de la alienación de la actividad humana práctica, el trabajo, desde dos perspectivas. 1. La relación del trabajador con el *producto del trabajo* como un objeto ajeno y que lo domina. Esta relación es, al mismo tiempo, la relación con el mundo externo sensorial, con los objetos natu-

rales como un mundo ajeno, hostilmente contrapuesto al trabajador. 2. La relación del trabajo con el *acto de producción* dentro del *trabajo*. Esta relación es la que existe entre el trabajador y su propia actividad como algo ajeno, que no le pertenece; la actividad como padecimiento, la fuerza como impotencia, el engendramiento como castración, la *propia* energía física y espiritual del trabajador, su vida personal –pues qué es la vida [sino] actividad– como una actividad vuelta en su contra, independiente de él, que no le pertenece. La *autoalienación*, como más arriba la alienación de la *cosa*.

||XXIV| Ahora tenemos que extraer una tercera determinación del *trabajo alienado* a partir de las dos anteriores.

El hombre es un ser genérico, no solo porque práctica y teóricamente convierte en objeto suyo al género, tanto al propio como al de las restantes cosas, sino también –y esto es solo otra expresión para la misma idea– porque se relaciona consigo mismo como con el género actual y vivo, porque se relaciona consigo mismo como con un ser *universal* y, por ello, libre.

La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica; y tanto más universal que el animal es el hombre cuanto lo es el ámbito de la naturaleza inorgánica, de la que vive el hombre. Como las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etc., conforman, en la teoría, una parte de la conciencia humana, por un lado en cuanto objetos de las ciencias naturales, por otro en cuanto objetos del arte –su naturaleza inorgánica espiritual, medios de vida espirituales, que debe preparar en primer término para luego saborearlos y digerirlos–, también conforman, en la práctica, una parte de la vida humana y de la actividad humana. Físicamente, el hombre vive solo de estos productos naturales, ya sea que aparezcan bajo la forma de alimento, calefacción, vestimenta, vivienda, etc. La universalidad del hombre

aparece, en la práctica, precisamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo *inorgánico*, tanto en la medida en que esta 1. es un medio de vida inmediato, como en la medida en que [2.] es la materia, el objeto y la herramienta de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre, es decir, la naturaleza en cuanto no es ella misma el cuerpo humano. El hombre *vive* de la naturaleza; esto quiere decir que la naturaleza es su *cuerpo*, con el que debe permanecer en un proceso continuo, a fin de no perecer. El hecho de que la vida física y espiritual del hombre depende de la naturaleza no significa otra cosa sino que la naturaleza se relaciona consigo misma, ya que el hombre es una parte de la naturaleza.

En la medida en que aliena al hombre 1. de la naturaleza, 2. de sí mismo, de su función activa, de su actividad vital, el trabajo alienado también aliena al hombre del *género*; hace que, para el hombre, la *vida genérica* se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar, aliena la vida genérica y la vida individual y, en segundo lugar, convierte a la segunda, en su abstracción, en fin de la primera, también esta en su forma abstracta y alienada.

Pues, en primer lugar, el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva* misma, se le aparece al hombre solo como un *medio* para la satisfacción de una necesidad, la necesidad de conservación de la existencia física. Pero la vida productiva es la vida genérica. Es la vida que genera vida. En el tipo de actividad vital reside todo el carácter de una especie, su carácter genérico, y la libre actividad consciente es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece solo como *medio de vida*.

El animal está inmediatamente unido a su actividad vital. No se diferencia de ella. Es *ella*. El hombre convierte su actividad vital misma en objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene una actividad vital consciente. No es una determinación con la que coincide inmediatamente. La actividad vital consciente diferencia inmediatamente al hombre de la actividad

vital animal. Precisamente por ello es un ser genérico. O es solo un ser consciente –es decir, su propia vida es, para él, objeto–, precisamente porque es un ser genérico. Solo por eso su actividad es actividad libre. El trabajo alienado invierte la relación, y hace que el hombre, precisamente porque es un ser consciente, convierta su actividad vital, su *ser*, en mero medio para su *existencia*.

La creación de un *mundo objetivo* a través de la práctica, la *elaboración* de la naturaleza inorgánica, es la prueba de que el hombre es un ser genérico consciente; es decir, un ser que se relaciona con el género como con su propio ser, o consigo mismo como ser genérico. Sin duda, también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como la abeja, el castor, la hormiga, etc., solo que únicamente produce lo que necesita inmediatamente para sí o para su cría; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce de modo universal; el animal produce solo bajo la coacción de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce también libre de necesidad física, y solo produce verdaderamente cuando está libre de esa necesidad; el animal se produce solo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza toda; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal forma solo de acuerdo con la medida y la necesidad de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de toda especie, y, sabe aplicar en todos los casos la medida inherente al objeto; el hombre forma, por ende, de acuerdo con las leyes de la belleza.

Por ende, es justamente a través de la elaboración del mundo objetivo que el hombre se prueba verdaderamente en cuanto *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. A través de dicha elaboración, la naturaleza aparece como la obra y la realidad *del hombre*. El objeto del trabajo es, por ello, la *objetivación de la vida genérica del hombre*: en la medida en

que este no solo se duplica, como en la conciencia, intelectualmente, sino de modo activo, real; y, por eso, se contempla a sí mismo en un mundo por él creado. Por ende, en la medida en que el trabajo alienado despoja al hombre del objeto de su producción, lo despoja de su *vida genérica*, su verdadera objetividad genérica y transforma su preeminencia por sobre el animal en la desventaja de que le es arrebatada su vida inorgánica, la naturaleza.

Asimismo, en la medida en que el trabajo alienado degrada la propia actividad, la actividad libre, al nivel de medio, hace de la vida genérica del hombre un medio para su existencia física.

La conciencia que el hombre posee de su género se transforma, pues, a través de la alienación, de modo que la vida genérica se vuelve, para él, un medio.

El trabajo alienado convierte, también:

3. el *ser genérico* del hombre –tanto su naturaleza como su capacidad genérica espiritual– en un ser *ajeno* a él, en *medio* de su *existencia individual*. Aliena al hombre tanto de su propio cuerpo como de la naturaleza externa a él, como de su ser espiritual, su *esencia humana*.

4. Una consecuencia inmediata de que al hombre le sea alienado el producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la *alienación del hombre* respecto del *hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, también se le enfrenta el *otro* hombre. Lo que vale para la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale para la relación del hombre con el otro hombre, como también con el trabajo y el objeto del trabajo del otro hombre.

La proposición según la cual el ser humano se ve alienado de su ser genérico, significa, simplemente, que un hombre se ve alienado del otro, así como cada uno de ellos se ve alienado de la esencia humana.

La alienación del hombre y, en general, todas las relacio-

nes en las que el hombre se encuentra consigo mismo, solo se realizan y se expresan a través de la relación en la que el hombre se encuentra con otro hombre.

Así pues, en la relación del trabajo alienado, cada hombre considera al otro según el parámetro y la relación en que se encuentra él mismo en cuanto trabajador.

||XXV| Partimos, pues, de un hecho de la economía política, de la alienación del trabajador y de su producción. Hemos formulado el concepto de este hecho: el trabajo *alienado, enajenado.* Hemos analizado este concepto y, en consecuencia, meramente un hecho de la economía política.

Veamos ahora cómo hay que formular y exponer en la realidad el concepto del trabajo alienado, enajenado.

Si el producto del trabajo me es ajeno, se me enfrenta como una fuerza ajena, ¿a quién pertenece, entonces?

Si mi propia actividad no me pertenece, es una actividad ajena, impuesta, ¿a quién pertenece, entonces?

A un ser *distinto* de mí.

¿Quién es este ser?

¿Los *dioses*? Por cierto que, en los primeros tiempos, la producción principal, como, por ejemplo, la edificación de templos, etc., en Egipto, la India, México, aparece al servicio de los dioses, así como el producto pertenece a los dioses. Únicamente que estos por sí solos no eran los amos de los trabajadores. Tampoco la *naturaleza.* Y qué contradicción sería, asimismo, que cuanto más somete el hombre a la naturaleza a través de su trabajo, cuanto más superfluos resultan los prodigios de los dioses merced al prodigio de la industria, deba renunciar el hombre, por devoción a estos poderes, a la alegría de la producción y al disfrute del producto.

El ser *ajeno* al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio se encuentra el trabajo, y para el disfrute del cual existe el producto del trabajo, solo puede ser el propio *hombre.*

Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es una fuerza ajena contrapuesta a él, esto solo es posible por el hecho de que pertenece a *otro hombre distinto del trabajador*. Si la actividad es, para este, una tortura, debe ser *disfrute* y alegría vital para otro. Ni los dioses, ni la naturaleza; solo el hombre mismo puede ser esa fuerza extraña colocada por encima del hombre.

Considérese la proposición anteriormente estipulada, según la cual la relación del hombre consigo mismo solo se torna, para él, *objetiva, real*, a través de su relación con otro hombre. Cuando se relaciona, pues, con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como con un objeto *ajeno*, hostil, poderoso, independiente de él, se relaciona con dicho objeto de tal manera, que un hombre ajeno, hostil, poderoso, independiente de él, es el dueño de este objeto. Si se relaciona con su propia actividad como con una actividad no libre, se relaciona con ella como con una actividad al servicio, bajo el dominio, la coacción y el yugo de otro hombre.

Cada autoalienación del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza aparece en la relación que él establece con la naturaleza, y con otros hombres diferentes de él. De ahí la necesaria autoalienación religiosa que aparece en la relación del laico con el sacerdote, o también –puesto que aquí se trata del mundo intelectual– en la relación con un intermediario, etc. En el mundo real y práctico, la autoalienación solo puede aparecer a través de la relación real y práctica con otros hombres. El medio por el cual tiene lugar la alienación es él mismo de índole *práctica*. A través del trabajo alienado, el hombre genera, pues, no solo su relación con el objeto y el acto de la producción como fuerzas ajenas y hostiles a él; también genera la relación en que otros hombres se encuentran con su propia producción y su propio producto, y la relación en que él se encuentra con estos otros hombres. Así como convierte su propia producción en su desrealización, en su castigo; así como convierte su pro-

pio producto en pérdida, en un producto que no le pertenece, así también genera el dominio de aquel que no produce, en la producción y en el producto. Así como se ve alienado de su propia actividad, así también se apodera de una actividad que no le es propia, y que le ha arrebatado a otro.

Hasta ahora, hemos considerado la relación solo desde el punto de vista del trabajador, y luego lo haremos también desde el punto de vista del que no trabaja.

Así, pues, a través del *trabajo alienado, enajenado*, el trabajador genera la relación con el trabajo de un hombre que es ajeno a dicho trabajo, que se encuentra fuera de él. La relación del trabajador con el trabajo genera la relación con dicho trabajo del capitalista, o como quiera que se desee designar al dueño del trabajo. La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado*, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo.

La *propiedad privada* se deduce, pues, a través del análisis, del concepto del *trabajo enajenado*; es decir, del *hombre enajenado*, del trabajo alienado, de la vida alienada, del hombre *alienado*.

Por cierto que hemos extraído el concepto de *trabajo enajenado* (de la *vida enajenada*) de la economía política como resultado del *movimiento de la propiedad privada*. Pero el análisis de este concepto revela que, aun cuando la propiedad privada aparece como razón, como causa del trabajo enajenado, es, antes bien, una consecuencia de él, así como los dioses no son *originariamente* la causa, sino el efecto del extravío del entendimiento humano. Posteriormente, esta relación se convierte en una relación recíproca.

Solo en el último punto culminante en la evolución de la propiedad privada vuelve a aparecer este misterio suyo, consistente, por un lado, en que es el *producto* del trabajo enajenado y, por otro, en que es el *medio* a través del cual el traba-

jo se enajena, la *realización de esta enajenación*.

Esta evolución arroja, al mismo tiempo, luz sobre diversos conflictos irresueltos hasta ahora.

1. La economía política parte del trabajo como el alma genuina de la producción y, sin embargo, no da nada al trabajo, y le da todo a la propiedad privada. Sobre la base de esta contradicción, Proudhon ha extraído conclusiones a favor del trabajo y en contra de la propiedad privada. Pero nosotros entendemos que esta aparente contradicción es la contradicción del *trabajo alienado* consigo mismo, y que la economía política solo ha formulado las leyes del trabajo alienado.

También entendemos, por ello, que el *salario* y la *propiedad privada* son idénticos: pues el salario, siempre que paga el producto, el objeto del trabajo, el trabajo mismo, es solo una consecuencia necesaria de la alienación del trabajo, así como, pues, en el salario, también el trabajo aparece, no como un fin en sí mismo, sino como servidor del salario. Luego desarrollaremos esto, y ahora solo extraeremos algunas conclusiones ||XXVI|.

Una violenta *alza de los salarios* (dejando de lado todas las otras dificultades; dejando de lado que, como una anomalía, solo podría sostenerse por medios violentos), no sería, pues, sino un *mejor salario para los esclavos*, y no habría conquistado ni para el trabajador ni para el trabajo la determinación y dignidad humanas.

Incluso la *igualdad de salarios*, tal como la propone Proudhon, solo transforma la relación del trabajador actual con su trabajo en la relación de todos los hombres con el trabajo. La sociedad es concebida, pues, como capitalista abstracto.

El salario es una consecuencia inmediata del trabajo alienado, y este es la causa inmediata de la propiedad privada. En consecuencia, si cae un lado, debe caer también el otro.

2. De la relación entre el trabajo alienado y la propiedad privada se deriva, además, que la emancipación de la sociedad

respecto de la propiedad privada, etc., respecto de la condición servil, se expresa bajo la forma *política* de la emancipación de los *trabajadores*, no como si se tratara solo de la emancipación de estos, sino porque en la emancipación de los trabajadores está contenida la emancipación humana universal; pero esta se encuentra contenida en aquella, porque la condición servil de toda la humanidad está implicada en la relación del trabajador con la producción, y todas las relaciones serviles son solo modificaciones y consecuencias de esta relación.

Tal como, a través del *análisis*, hemos extraído el concepto de la *propiedad privada* a partir del concepto de *trabajo alienado, enajenado*, así también es posible desarrollar, con ayuda de esos dos factores, todas las *categorías* de la economía política; y en cada categoría, como, por ejemplo, en el tráfico, la competencia, el capital, el dinero, reencontraremos solo una *expresión determinada* y *desarrollada* de estos primeros fundamentos.

Pero, antes de que consideremos esta configuración, buscaremos resolver dos cuestiones.

1. Determinar la *esencia* de la *propiedad privada*, según se ha derivado en cuanto resultado del trabajo alienado, en su relación con la *propiedad humana* y *social verdadera*.

2. Hemos dado por supuesta, como un hecho, la *alienación del trabajo*, su *enajenación*, y hemos analizado este hecho. Ahora nos preguntamos: ¿cómo es que llega el *hombre* a *enajenarse*, a alienarse de su *trabajo*? ¿Cómo es que se funda esta alienación en la esencia de la evolución humana? Hemos reunido ya muchos elementos para resolver esta cuestión, en la medida en que hemos *transformado* la pregunta por el *origen* de la *propiedad privada* en la pregunta por la relación entre el *trabajo enajenado* y la evolución de la humanidad. Pues, cuando se habla acerca de la *propiedad privada*, se cree tratar de algo externo al hombre. Cuando se habla del trabajo, se trata inmediatamente del hombre mismo. Esta nueva formulación de la pregunta ya es, incluso, su solución.

Con respecto a 1. *Esencia universal de la propiedad privada y su relación con la propiedad humana verdadera*

El trabajo enajenado se nos ha escindido en dos partes, que se condicionan recíprocamente, o que son solo expresiones diferentes de una y la misma relación; la *apropiación* aparece como *alienación*, como *enajenación*, y la *enajenación* como *apropiación*; la *alienación* aparece como la verdadera *incorporación a la sociedad*.

Hemos considerado una faceta, el trabajo *enajenado*, con relación al propio *trabajador*; es decir, la *relación del trabajo enajenado consigo mismo*. Hemos encontrado que la *relación de propiedad del no trabajador* con el *trabajador y el trabajo* es el producto, el resultado necesario de esta relación. La *propiedad privada*, en cuanto expresión material, resumida del trabajo enajenado, abarca ambas relaciones, la *relación del trabajador con el trabajo y con el producto de su trabajo* y con *el no trabajador* y la relación del *no trabajador con el trabajador y el producto del trabajo de este.*

Hemos visto que, con relación al trabajador que se *apropia* de la naturaleza a través del trabajo, la apropiación aparece como alienación; la propia actividad, como actividad para otro y como actividad de otro; la vitalidad, como sacrificio de la vida; la producción del objeto, como una pérdida del objeto a manos de una fuerza ajena, de un hombre *ajeno*; consideremos ahora la relación que este hombre *ajeno* al trabajo y al trabajador mantiene con el trabajador, con el trabajo y con el objeto del trabajador.

Ante todo, hay que señalar que todo lo que se le aparece al trabajador como *actividad de la enajenación, de la alienación*, aparece en el no trabajador como *estado de la enajenación., de la alienación.*

En segundo lugar, cabe señalar que la *relación real, práctica* del trabajador en la producción y con el producto (como estado anímico) aparece en el no trabajador –que se contrapone a aquel– como relación *teórica.*

En tercer lugar, el no trabajador hace en contra del trabajador todo aquello que este realiza en contra de sí, pero no hace contra sí mismo lo que hace en contra del trabajador.

Consideremos ahora de más cerca estas tres relaciones ||XXVII|.

SEGUNDO MANUSCRITO

[La relación de la propiedad privada]

...||XL| constituye intereses de su capital. En el trabajador existe, pues, subjetivamente, el hecho de que el capital es el hombre totalmente malogrado, así como en el capital existe objetivamente el hecho de que el trabajo es el hombre malogrado. Pero el *trabajador* tiene la desgracia de ser un capital *vivo* y, por ello, *dotado de necesidades*, que en cada momento en que no trabaja pierde su interés y, con ello, su existencia. En cuanto capital, [el] *valor* del trabajador asciende de acuerdo con la demanda y la oferta; y también *físicamente* fue y es concebido su *ser*, su *vida* [como] una oferta de *mercancía*, a semejanza de cualquier otra mercancía. El trabajador produce el capital, este produce a aquel; el trabajador se produce, pues, a sí mismo; y el hombre, en cuanto *trabajador*, en cuanto *mercancía*, es el producto de todo el movimiento. Para el hombre que no es más que *trabajador*, y en cuanto trabajador, sus cualidades humanas existen en la medida en que existen para el capital *ajeno* a él. Pero como ambos son ajenos el uno para el otro, y se encuentran, por ende, en una relación indiferente, ajena y contingente, esta índole ajena debe aparecer como *auténtica*. Tan pronto, pues, como al capital se le ocurre –ocurrencia necesaria o arbitraria– no existir más para el trabajador, este ya no existe para sí; no tiene trabajo *alguno*; por ende, *ningún* salario, y puesto que no posee un ser *en cuanto hombre*, sino *en cuanto trabajador*, puede hacerse enterrar, morir de hambre, etc. El trabajador existe solo en cuanto trabajador tan pronto

como existe *para sí* en cuanto capital; y existe solo en cuanto capital, tan pronto como existe un *capital para él*. El ser del capital es *su* ser, su *vida*, ya que el capital determina el contenido de la vida del trabajador de un modo indiferente para aquel. La economía política no conoce, por ende, al trabajador inactivo, al hombre-trabajo en tanto se encuentra fuera de esta relación laboral. El hombre-trabajo pícaro, el truhán, el mendigo, el ocioso, el hambriento, el mísero y el delincuente son *figuras* que no existen *para la economía política*, sino solo para otros ojos, para los del médico, el juez, el sepulturero y el agente de policía que persigue a los mendigos, etc.; son fantasmas ajenos al reino de la economía política. De ahí que las necesidades del trabajador sean, para ella, solo la *necesidad* de mantenerlo *durante el trabajo*, de modo que la *especie de los trabajadores* no se [extinga]. El salario tiene, por eso, el mismo sentido que *el mantenimiento, la preservación* de cualquier otro instrumento productivo, como el *consumo* del *capital* en general, que este necesita para reproducirse con interés; como el aceite que se emplea en las ruedas, con el fin de mantenerlas en movimiento. El salario cuenta, por ello, entre los *costos* necesarios del capital y del capitalista, y no debe superar la necesidad de esta exigencia. Fue, por tanto, totalmente consecuente que, ante la reforma legal de 1834, los dueños de fábrica ingleses retiraran del salario del trabajador las limosnas públicas que este recibía a través de la tasa para pobres, y las consideraran como parte integrante del salario.

La producción produce al hombre no solo como una *mercancía*, la *mercancía humana*, al hombre bajo la determinación de una *mercancía*; lo produce, acorde con esta determinación, en cuanto un ser *deshumanizado*, tanto en lo *espiritual* como en lo corpóreo. Inmoralidad, malformación, empobrecimiento de los trabajadores y de los capitalistas. Su producto es la *mercancía autoconsciente* y *que actúa por sí misma*, ... la mercancía *humana*... Gran progreso de Ricardo, Mill, etc., frente a Smith y

Say, explicar el *ser* del hombre –la mayor o menor productividad humana de la mercancía– como *indiferente* e incluso como *perjudicial*. El verdadero fin de la producción no es cuántos trabajadores mantiene un capital, sino cuánto interés aporta la suma de los *ahorros* anuales. Fue, asimismo, un progreso grande y consecuente de la reciente economía política inglesa ||XLI| el hecho de que ella, que eleva el *trabajo* al rango de único principio de la economía política, al mismo tiempo explique con total claridad la relación *inversa* entre el salario y el interés del capital, y que el capitalista, por regla general, solo puede obtener ganancias a través de la reducción del salario, y viceversa. La relación *normal* no es el perjuicio del consumidor, sino el perjuicio recíproco del capitalista y el trabajador. – La relación de la propiedad privada contiene latente en sí la relación de la propiedad privada como *trabajo*, como la relación entre dicha propiedad en cuanto *capital* y la *relación* de estas dos expresiones entre sí. La producción de la actividad humana como *trabajo*, es decir, como una actividad totalmente ajena al hombre y a la naturaleza y, por ende, a la conciencia y a la manifestación vital, la existencia *abstracta* del hombre como un mero *hombre-trabajo*, que, por ende, cada día puede precipitarse, desde su nada plena, en la nada absoluta, en su inexistencia social y, por ello, real; como, por otro lado, la producción del objeto de la actividad humana en cuanto *capital*, en la que queda *aniquilada* toda determinación natural y social del objeto, la propiedad privada, ha perdido su cualidad natural y social (y así, pues, ha perdido todas las ilusiones políticas y sociables, y no se ha amalgamado con ninguna relación humana *aparente*); con lo que también *el mismo* capital sigue siendo *el mismo* bajo el ser natural y social más diverso; se mantiene totalmente indiferente de su contenido *real*; esta contraposición, llevada al extremo, es necesariamente el extremo, la culminación y la decadencia de toda la relación.

Constituye, asimismo, un gran aporte de la economía política inglesa reciente haber presentado la renta de la tierra como la diferencia entre los intereses del peor y el mejor suelo dedicados al cultivo; haber [demostrado] las fantasías románticas del terrateniente –su presunta importancia social y la identidad entre su interés y el de la sociedad, que todavía afirma *Adam Smith*, después de los fisiócratas– y [haber] anticipado y preparado el movimiento de la realidad, que transforman al terrateniente en un capitalista totalmente usual, prosaico, a través de lo cual la contraposición será simplificada y agudizada y, con ello, será acelerada su disolución. La *tierra*, en cuanto *tierra*, la *renta de la tierra*, en cuanto *renta de la tierra*, han perdido, con ello, su *diferencia estamental*, y se han convertido en *capital* e *interés* que nada expresan o, antes bien, que solo expresan dinero.

La *diferencia* entre capital y tierra, entre ganancia y renta de la tierra, como entre estas dos y el salario, la *industria* y la *agricultura*, entre la propiedad privada *inmueble* y la *mueble*, es una diferencia *histórica*, no una diferencia fundada en la esencia de la cosa, una etapa *fija* en la formación y constitución de la oposición entre capital y trabajo. Únicamente en la industria, etc., a diferencia de la propiedad inmueble de la tierra, se expresa el modo de constitución y la contraposición en que la industria se ha colocado frente a la agricultura. Esta diferencia solo se constituye como una forma *particular* de trabajo, como una diferencia *esencial, importante*, que *abarca* la *vida*, en tanto la industria (la vida ciudadana) se conforma *en contraposición con* la propiedad de la tierra (la vida de la nobleza feudal), y aún lleva dentro de sí el carácter feudal de su contraposición bajo la forma del monopolio, el gremio, la liga, la corporación, etc.; dentro de estas determinaciones, el trabajo posee aún una significación *aparentemente social*, tiene la significación de la esencia comunitaria *real*; no ha llegado todavía a hacerse *indiferente* respecto de su contenido y a

constituirse como un pleno ser para sí; es decir, no ha alcanzado la abstracción respecto de todo otro ser y, por ello, tampoco se ha convertido aún en capital *emancipado.*

||XLII| Pero la *evolución* necesaria del capital es hacia la *industria* emancipada y constituida, en cuanto tal, para sí, y hacia el *capital emancipado.* La fuerza que la industria ejerce sobre su opuesto se muestra de inmediato en la constitución de la *agricultura* como una verdadera industria, mientras que, anteriormente, había cedido el trabajo principal al suelo y al *esclavo* de ese suelo, a través del cual este se cultivaba. Con la transformación del esclavo en un trabajador *libre*, es decir, en un *asalariado*, el terrateniente en sí se convierte en un industrial, en un capitalista; una transformación que, en primer lugar, se realiza a través del eslabón intermedio del *arrendador*. Pero el *arrendador* es el representante, el *misterio* revelado del terrateniente; solo a través de él se constituye *su* ser *desde la perspectiva de la economía política*, su ser en cuanto propietario privado; pues la renta de la tierra es su tierra solo a través de la competencia entre los arrendadores. Así, el terrateniente *se ha* convertido esencialmente, ya en la instancia del *arrendador*, en un capitalista *ordinario.* Y esto debe realizarse también en la realidad; el capitalista que desarrolla la agricultura –el arrendador– debe convertirse en terrateniente, o viceversa. El *traficante industrial* del arrendador es el del *terrateniente*, pues el ser del primero determina el ser del segundo.

Pero, recordando la constitución contrapuesta de ambos, su procedencia: el terrateniente conoce al capitalista como a su petulante, emancipado, enriquecido esclavo de ayer, y se ve a sí mismo, en cuanto *capitalista*, amenazado por aquel. El capitalista conoce al terrateniente como al ocioso y egoísta, cruel señor de ayer; sabe que el terrateniente lo perjudica en cuanto capitalista, y agradece a la industria toda su importancia social actual, su patrimonio y su goce; ve en el terrateniente al enemigo de la *libre* industria y del capital *libre*, indepen-

diente de toda determinación natural. Esta contraposición es sumamente amarga y se dice recíprocamente la verdad. Basta con leer los ataques de la propiedad inmueble contra la mueble, y viceversa, para procurarse una imagen elocuente de su mutua indignidad. El terrateniente hace valer el noble origen de su propiedad, las reminiscencias feudales, los recuerdos, la poesía de la evocación, su esencia entusiasta, su importancia política, etc.; y, cuando habla en términos de la economía política: solo el cultivo del terreno es productivo. Describe, al mismo tiempo, a su oponente como un *adinerado canalla* desprovisto de honor, de principios, de poesía, de sustancia, de todo; como un canalla astuto, regateador, negociante, estafador, codicioso, capaz de venderlo todo, revoltoso, carente de corazón y espíritu, ajeno al espíritu común y proclive a venderlo, traficante, proxeneta, esclavo, voluble, adulador, embaucador, árido, que promueve, alimenta y ama la competencia y, por ende, la pauperización y el crimen, la disolución de todos los lazos sociales. (Ver, entre otros, al fisiócrata *Bergasse*, a quien Camille Desmoulins vapulea ya en su diario: *Révolutions de France et de Brabant*; ver v. Vincke, Lancizolle, Haller, Leo, Kosegarten[53] y ver *Sismondi*.) La propiedad mueble, por su parte, señala los prodigios de la industria y del movimiento; es el retoño de la modernidad, y su auténtico hijo unigénito; se compadece de su enemigo como de un imbécil *que no tiene noción alguna* sobre su propio ser (y esto es totalmente cierto)

53. Ver al afectado teólogo hegeliano de la vieja escuela *Funke*, que cuenta, con lágrimas en los ojos, basándose en Leo, que un siervo, al revocársele la esclavitud, se negó a dejar de ser propiedad del noble. Ver, también, las *Fantasías patrióticas* de Justus Möser, que se destacan por el hecho de que ni por un momento abandonan el horizonte probo, pequeñoburgués, «horneado en casa», *usual*, limitado del filisteo y, sin embargo, son *puros* caprichos fantásticos. Esta contradicción las ha hecho tan atractivas para el ánimo alemán (nota al pie de Marx).

y que quiere sustituir por el capital moral y el trabajo libre la ruda violencia inmoral y la sujeción de los vasallos como propiedad de los señores; lo describe como un Don Quijote que, bajo la apariencia de *la rectitud, la honradez,* del *interés general,* de la *estabilidad*, oculta la falta de dinamismo, la codiciosa concupiscencia, el egoísmo, el interés individual, la mala intención; lo define como un taimado *monopolista*; desvaloriza las reminiscencias, la poesía, la exaltación del terrateniente a través de un recuento histórico y sarcástico de la bajeza, crueldad, inutilidad, prostitución, infamia, anarquía, rebeldía, cuyos talleres han sido los castillos románticos.

||XLIII| Según esta versión, se le procuró al pueblo la libertad política; las cadenas de la sociedad burguesa cayeron, los mundos fueron unidos entre sí, el comercio amigo del hombre, la moral pura, la amena formación fueron creados; se le concedió al pueblo todo esto, en lugar de sus rudas necesidades civilizadas y de los medios para satisfacerlas, en tanto el terrateniente –ese hombre inactivo, designado simplemente como traficante de granos– le encarecía al pueblo los medios de vida primarios, con lo cual el capitalista se vio obligado a aumentar el salario sin poder elevar la fuerza de producción, de modo que obstaculizó y, finalmente, detuvo por completo los ingresos anuales de la nación, la acumulación de los capitales y, por consiguiente, la posibilidad de procurar trabajo al pueblo y riqueza a la tierra; ocasionó una decadencia general y explotó, como usurero, *todas* las ventajas de la civilización moderna, sin hacer lo más mínimo por ellas y sin renunciar en absoluto a sus privilegios feudales. Finalmente, debe colocar sus expectativas solo en su *arrendatario* –él, para quien la agricultura y el propio suelo existen solo como una fuente de dinero que le ha sido regalada– y debe decir si es o no un *honrado, fantástico, astuto* canalla, que, en el fondo y de acuerdo con la realidad, pertenece desde hace tiempo a la *libre* industria y al *grato* comercio, por mucho que se erice en contra de

él y por más que parlotee acerca de los recuerdos históricos y de los fines éticos o políticos. Todo lo que realiza verdaderamente en su beneficio, solo sería, en verdad, para el *agricultor* (el capitalista y los siervos), cuyo *enemigo* es más bien el *terrateniente*; aduce pruebas, pues, en contra de sí mismo. *Sin* capital, la propiedad de la tierra es materia muerta, desprovista de valor. Su triunfo civilizado es, precisamente, haber descubierto y creado, en lugar de la cosa muerta, el trabajo humano, en cuanto fuente de riqueza. (Ver Paul Louis Courier, St. Simon, Ganilh, Ricardo, Mill, MacCulloch y Destutt de Tracy y Michel Chevalier.)

Del curso *real* de la evolución **(agregar aquí)**, se sigue la necesaria victoria del *capitalista*; es decir, de la propiedad privada desarrollada sobre la no desarrollada, a medias, sobre el *terrateniente*; como, en términos generales, también se sigue la victoria del movimiento sobre la inmovilidad; de la bajeza ostensible y consciente sobre la encubierta e inconsciente; de la *codicia* sobre la *concupiscencia*; del admitido, diligente, diestro egoísmo de la *ilustración* sobre el local, mundano, honesto, indolente, y fantástico *egoísmo de la superstición*; como también el *dinero* debe triunfar sobre la otra forma de la propiedad privada.

Los Estados que algo intuyen acerca del peligro de la libre industria, de la moral pura y del comercio amigo del hombre plenamente desarrollados, buscan detener –pero totalmente en vano– la capitalización de la propiedad de la tierra.

La *propiedad de la tierra*, en su diferencia respecto del capital, es la propiedad privada, el capital aún gravado de prejuicios *locales* y políticos; es el capital que todavía no se ha liberado totalmente de sus lazos con el mundo para llegar a sí mismo, es el capital aún *imperfecto*. Debe alcanzar, en el curso de su *formación universal*, su expresión abstracta, es decir, *pura*.

El ámbito de la *propiedad privada* es el trabajo, el capital y la relación entre ambos.

El movimiento que estos elementos tienen que describir es:

En primer término: *la unidad inmediata,* o *no mediada, entre ambos.*

Capital y trabajo se encuentran aún unidos; luego, separados y alienados, pero se propician y secundan recíprocamente como condiciones *positivas.*

En segundo término: *oposición entre ambos.* Se excluyen mutuamente; el trabajador conoce al capitalista como su no-ser, y viceversa; cada uno busca arrebatarle al otro su ser.

En tercer término: *oposición* de cada uno *consigo* mismo. Capital = trabajo acumulado = trabajo. En cuanto tales, se escinden en *sí mismos* y sus *intereses*, así como estos últimos se escinden, a su vez, en *interés y ganancia.* Inmolación incesante del capitalista. Cae en la clase obrera, así como el trabajador –pero solo excepcionalmente– se convierte en capitalista. El trabajo como momento del capital, sus *costos.* Así, el salario como una víctima del capital.

El trabajo se escinde en *sí mismo* y el *salario.* El trabajador mismo, un capital, una mercancía.

Oposición recíproca, hostil. ||XLIII|

TERCER MANUSCRITO

[Propiedad privada y trabajo]

||I| con respecto a la pág. XXXVI. La *esencia subjetiva* de la propiedad privada, la *propiedad privada* como actividad que existe para sí, como *sujeto*, como *persona*, es el *trabajo*. Puede entenderse, pues, que la economía política, que encontraba su principio en el *trabajo* –*Adam Smith*–, ya no concibiera la propiedad privada como un *estado* externo al hombre; puede entenderse que esta economía política deba ser considerada un producto de la *energía* y el *movimiento* verdaderos de la propiedad privada (ella es el movimiento autónomo de la propiedad privada convertido en para sí en la conciencia; es la industria moderna como subjetividad), en cuanto producto de la *industria* moderna; pero, por otro lado, la economía política ilustrada ha acelerado la energía y la evolución de esta *industria*, la ha ensalzado, la ha convertido en una fuerza de la *conciencia*. Los partidarios del sistema financiero y mercantil, que conciben la propiedad privada como un ser *meramente objetivo* para el hombre, se le aparecen a la economía política, que ha descubierto el *ser subjetivo* de la riqueza –dentro de la propiedad privada–, como *servidores de fetiches*, como *católicos*. *Engels* ha designado, pues, con razón a *Adam Smith* como el *Lutero de la economía política*[54]. Así como Lutero reconoció la *religión*, la *fe*, en cuanto esencia del *mundo* externo, y, por ende, se enfrentó al paganismo católico; así como abolió la religiosidad *externa*

54. Cfr. *supra*, p. 10.

al convertir la religiosidad en esencia *interna* del hombre; así como negó al clérigo que existía fuera del laico, trasladando al clérigo al corazón de los laicos, así también es abolida la riqueza externa al hombre y dependiente de este –por ende, la riqueza que es preservada y afirmada de un modo externo–. Es decir, esta *objetividad externa y desprovista de pensamiento* es abolida, en la medida en que la propiedad privada se incorpora al propio hombre, y el hombre mismo es reconocido como su ser; pero, con ello, el hombre mismo es colocado en la determinación de la propiedad privada, como lo es en Lutero la religión. Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la economía política, cuyo principio es el trabajo, es, pues, antes bien, solo la consecuente realización de la negación del hombre, puesto que este no se encuentra ya en una tensión externa con el ser externo de la propiedad privada, sino que él mismo se ha convertido en el ser en tensión de la propiedad privada. Lo que antes era *ser fuera de sí,* verdadera enajenación del hombre, se ha convertido ahora en acto de la enajenación, en exteriorización. La mencionada economía política comienza, pues, reconociendo, en apariencia, al hombre, su autonomía, su actividad independiente, etc.; y, en la medida en que coloca a la propiedad privada como esencia del ser humano, ya no puede ser condicionada por las *determinaciones* locales, nacionales, etc. *de la propiedad privada* como un *ser que existe fuera de ella.* Desarrolla, pues, una energía *cosmopolita*, universal; una energía que destruye todo límite, todo vínculo, a fin de colocarse a sí misma como la *única* política, universalidad, límite y vínculo. Es por eso que debe, también, en su ulterior evolución, deshacerse de esta *aparente santidad*, tiene que aparecer en *todo su cinismo*, y lo hace en la medida en que, sin preocuparse por todas las aparentes contradicciones en que la coloca esta teoría, presenta de un modo mucho más *unilateral* y, por ello, *más agudo* y *consecuente* al *trabajo* como la única *esencia de la riqueza*; en la medida en que, a diferencia de la

versión originaria, demuestra, antes bien, que las consecuencias de esta teoría son *hostiles al hombre*; y, finalmente, en la medida en que da el golpe de gracia al último ser de la propiedad privada y fuente de riqueza que posee carácter *individual, natural*, independiente del movimiento del trabajo: la *renta de la tierra*, esa expresión de la propiedad feudal que pertenece ya enteramente a la economía política y que, por ello, es incapaz de ofrecer resistencia a esta última. (Escuela de Ricardo.) No solo aumenta el cinismo de la economía política en forma relativa desde Smith, pasando por Say, y hasta llegar a Ricardo, Mill, etc., por cuanto, a estos últimos, las consecuencias de la *industria* se les presentan ante la vista en un estado más desarrollado y cargado de contradicciones: sino además, positivamente, porque siempre, y de modo consciente, van más lejos que sus precursores en la alienación respecto del hombre, pero solo porque su ciencia se desarrolla en forma más consecuente y verdadera. En la medida en que convierten en sujeto a la propiedad privada, en su figura activa, y, al mismo tiempo, convierten en esencia tanto al hombre como esencia cuanto al hombre como no esencia, la contradicción de la realidad corresponde plenamente al ser cargado de contradicciones que han reconocido como principio. La *realidad* ||II| desgarrada de la *industria* confirma *su principio desgarrado en sí*, lejos de contradecirlo. Su principio es, incluso, el principio de este desgarramiento.

La teoría fisiócrata del *Dr. Quesnay* constituye la transición del sistema mercantil a Adam Smith. La *fisiocracia* es, inmediatamente, la disolución de la propiedad feudal *a nivel de la economía política*, pero por ello es, de un modo igualmente inmediato, la *transformación*, la restauración de dicha propiedad *a nivel de la economía política*, solo que el lenguaje de dicha propiedad no es ya feudal, sino económico. Toda riqueza se disuelve en la *tierra* y el *cultivo* (agricultura). La tierra aún no es *capital*, sino un modo de ser *particular* de este, que ha de valer *en función* de ese modo de ser y de su particularidad natural;

pero la tierra es un *elemento* universal, natural, mientras que el sistema mercantil solo reconoce al *metal precioso* como existencia de la riqueza. El *objeto* de la riqueza, su materia, ha preservado, pues, el más alto grado de universalidad dentro de *los límites de la naturaleza* –en la medida en que, en cuanto *naturaleza*, es aún riqueza inmediatamente objetiva–. Y la tierra existe para el *hombre* solo a través del trabajo, la agricultura. Así pues, el ser subjetivo de la riqueza es colocado ya en el trabajo. Pero, al mismo tiempo, la agricultura es el *único* trabajo *productivo*. Así, el trabajo aún no se encuentra concebido en su universalidad y abstracción; está ligado todavía a un *elemento natural* particular *como a su materia*; todavía es conocido, por ello, en un *particular modo de existencia determinado por la naturaleza*. Es, por ello, solo una enajenación del hombre *determinada, particular*, así como su producto es concebido solo como una riqueza determinada –perteneciente más a la naturaleza que a sí misma–. Aquí, la tierra es entendida aún como ser natural independiente del hombre, todavía no como capital, es decir, como un factor del propio trabajo. Antes bien, el trabajo aparece como un factor *de la tierra*. Pero, en la medida en que el fetichismo de la antigua riqueza externa, que existe solo en cuanto objeto, se reduce a un elemento natural muy simple, y en que su ser es reconocido ya, aunque solo parcialmente, de un modo particular, en su existencia subjetiva, se ha producido el progreso necesario que reconoce el *ser universal* de la riqueza; y, por ello, el *trabajo*, en su carácter plenamente absoluto, es decir, en su abstracción, es convertido en *principio*. Se demuestra a la fisiocracia que la *agricultura*, desde el punto de vista económico, en cuanto el único justificado, no es distinta de ninguna otra industria, y que la *esencia* de la riqueza no es un trabajo *determinado*, una expresión del trabajo particular vinculada con un elemento particular, sino *el trabajo en general*.

La fisiocracia niega la riqueza externa *particular*, meramente objetiva, en la medida en que reconoce al trabajo

como *esencia* de la riqueza. Pero ante todo, el trabajo es para ella tan solo la esencia *subjetiva* de la propiedad de la tierra (parte del modo de propiedad que aparece históricamente como el modo dominante y reconocido); solo hace que la propiedad de la tierra se convierta en *el hombre enajenado*. Elimina su carácter feudal en la medida en que explica la *industria* (agricultura) como su *esencia*; pero se relaciona con el mundo de la industria negándolo; reconoce la esencia feudal en la medida en que describe a la *agricultura* como la *única* industria.

Resulta comprensible que, en tanto se entiende ahora la esencia *subjetiva* de la industria que se constituye a sí misma en contraposición con la propiedad de la tierra, es decir, en cuanto industria, esta esencia comprende dentro de sí a aquella antítesis de sí. Pues así como la industria abarca la propiedad de la tierra abolida, así también la esencia *subjetiva* de aquella abarca, al mismo tiempo, el ser subjetivo *de esta*.

Así como la propiedad de la tierra es la primera forma de la propiedad privada, así como la industria, históricamente, se opone por primera vez a esta como una mera forma particular de la propiedad privada –o es, mejor aún, el esclavo emancipado de la propiedad de la tierra–, así también se repite este proceso en la concepción científica de la esencia *subjetiva* de la propiedad privada, el *trabajo*, y este último aparece, en un comienzo, solo como *trabajo de cultivo*, si bien luego alcanza validez en cuanto *trabajo* en general.

||III| Toda riqueza se ha convertido en riqueza *industrial*, en *riqueza* del trabajo, y la *industria* es el trabajo pleno; como la esencia *de la fábrica* es la esencia desarrollada de la *industria*, es decir, del trabajo; y el *capital industrial* es la figura objetiva plena de la propiedad privada.

Vemos cómo recién ahora la propiedad privada puede completar su dominio sobre el hombre, y puede convertirse, de la forma más general, en fuerza histórica universal.

[PROPIEDAD PRIVADA Y COMUNISMO]

*Con relación a la página XXXIX. Pero la contraposición entre la *carencia de propiedad* y la *propiedad* es una relación aún indiferenciada, una relación que no es concebida en su *vinculación activa* con su relación *intrínseca*; que no se concibe aún como *contradicción*, en la medida en que no es entendida como la contraposición entre *trabajo* y *capital*. Incluso sin el movimiento progresivo de la propiedad privada, en la antigua Roma, en Turquía, etc., esta contraposición puede manifestarse en la *primera* configuración. Así, aún no *aparece* establecida por la propia propiedad privada. Pero el trabajo, el ser subjetivo de la propiedad privada como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo como exclusión del trabajo, es la *propiedad privada* como su relación desarrollada de la contradicción y es, por ello, una relación enérgica, que conduce a la disolución.

**Con relación a ibídem. La superación de la autoalienación describe el mismo camino que la autoalienación. En primer lugar, es considerada la *propiedad privada solo* bajo su aspecto objetivo –pero se ve en el trabajo la esencia de dicha propiedad–. Su modo de ser es, por ello, el *capital*, que debe ser superado «como tal» (Proudhon). O la *forma particular* del trabajo –en cuanto trabajo nivelado, parcelado y, por ello, desprovisto de libertad– es concebido como la fuente de la *nocividad* de la propiedad privada y de su ser alienado del hombre. *Fourier*, que, en concordancia con los fisiócratas, sigue concibiendo el *cultivo de la tierra* al menos como un trabajo *extraordinario*, mientras que Saint-Simon, por el contrario, presenta como esencial el *trabajo en la industria* en cuanto tal, y anhela el dominio *exclusivo* de los industriales, y el mejora-

miento de la situación de los trabajadores. El *comunismo*, finalmente, es la expresión *positiva* de la superación de la propiedad privada, ante todo de la propiedad privada *universal*. En la medida en que concibe esta relación en su *universalidad*, es 1. en su primera configuración, solo una *generalización* y consumación de ella; como tal, se muestra bajo una doble configuración: al comienzo, el dominio que la propiedad *concreta* ejerce sobre el comunismo es tan grande, que este quiere destruir *todo* lo que, en cuanto *propiedad privada*, no puede ser poseído por todos; por medios *violentos*, quiere hacer abstracción del talento, etc. La *posesión* física, inmediata, vale para él como único fin de la vida y del ser; la determinación del *trabajador* no es superada, sino extendida a todos los hombres; la relación de la propiedad privada sigue siendo la relación entre la comunidad y el mundo de las cosas; finalmente, este movimiento, consistente en contraponer a la propiedad privada la propiedad privada universal, se expresa bajo la forma animal según la cual al *matrimonio* (que es, por cierto, una *forma* de la *propiedad privada exclusiva*) se contrapone la *comunidad de mujeres*, en que, pues, la mujer se convierte en una propiedad *comunitaria* y *común*. Hay que decir que esta concepción de la *comunidad de las mujeres* es el *visible misterio* de este comunismo todavía muy primitivo y desprovisto de pensamiento. Así como la mujer pasa del matrimonio a la prostitución universal, así también el íntegro mundo de la riqueza –es decir, del ser objetivo del hombre– pasa de la relación matrimonial exclusiva con el propietario privado a la relación de la prostitución universal con la comunidad. Este comunismo –en tanto niega por doquier la *personalidad* del hombre– es solo la expresión consecuente de la propiedad privada, que es esa negación. La *envidia* universal, que se constituye como poder es la forma encubierta en que se desarrolla la *codicia*, y solo se satisface de un modo *diferente*. El pensamiento de toda propiedad privada como tal se dirige *al menos* en contra de la propiedad privada

más rica en cuanto envidia y deseo de nivelación, de modo que estas constituyen, incluso, la esencia de la competencia. El comunista primitivo es solo la consumación de esta envidia y de esta nivelación a partir del mínimo *imaginado*. Tiene una *determinada* medida *limitada*. La negación abstracta del íntegro mundo de la cultura y de la civilización, el retorno a la simplicidad *desnaturalizada* ||IV| del hombre *pobre* y desprovisto de necesidades que no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado a ella, demuestra, precisamente, cuán poco semejante negación de la propiedad privada representa una verdadera apropiación.

La comunidad es solo una comunidad de *trabajo* y la igualdad del *salario* que paga el capital comunitario, la *comunidad* como el capitalista universal. Ambos lados de la relación son superados en una universalidad *imaginada*: el *trabajo*, como aquella determinación en la que todos son colocados; el capital, como la universalidad y la fuerza reconocidas de la comunidad.

En la relación con la *mujer* como botín y como servidora del placer comunitario se expresa la infinita degradación en que el hombre existe para sí mismo, pues el misterio de esta relación tiene su expresión *inequívoca*, decidida, *manifiesta*, ostensible, en la relación del *varón* con la *mujer*, y en la manera en que es concebida la relación genérica *inmediata, natural*. La relación inmediata, natural, necesaria del hombre con el hombre es la *relación* del *varón* con la *mujer*. En esta relación genérica *natural*, la relación del hombre con la naturaleza es, inmediatamente, la relación del hombre con el hombre, así como la relación con el hombre es, inmediatamente, la relación con la naturaleza, la propia determinación *natural* del hombre. En esta relación *aparece*, pues, *sensorialmente*, reducida al nivel de un *hecho* perceptible, la medida en que la esencia humana se ha convertido en naturaleza para el hombre, o en que la naturaleza se ha convertido en esencia humana del hombre. Sobre la base de

esta relación es posible, pues, juzgar el íntegro estadio de formación en el que se encuentra el hombre. A partir del carácter de esta relación se deduce en qué medida se ha desarrollado y concebido a sí mismo el *hombre* como *ser genérico*, como *hombre*; la relación del varón con la mujer es la relación *más natural* del hombre con el hombre. En ella se muestra, pues, en qué medida el comportamiento *natural* del hombre se ha *humanizado*; o en qué medida la esencia *humana* se ha convertido, para él, en esencia *natural*; en qué medida su naturaleza *humana* se le ha vuelto *naturaleza*. En esta relación se muestra, también, en qué medida la *necesidad* del hombre se ha hecho necesidad *humana*; en qué medida, pues, el *otro* hombre se ha convertido para él, en cuanto hombre, en necesidad; en qué medida el hombre, en su ser más individual, es, al mismo tiempo, ser genérico.

La primera superación positiva de la propiedad privada, el comunismo *primitivo*, es, pues, solo una *forma de aparición* de la infamia de la propiedad privada, que quiere postularse a sí misma como el *ser genérico positivo*.

2. El comunismo α) de naturaleza aún política, democrático o despótico; β) con la superación del Estado, pero, al mismo tiempo, todavía imperfecto, aún con la propiedad privada, es decir, con el ser afectado por la alienación del hombre. En ambas formas, el comunismo se sabe ya a sí mismo como reintegración o retorno del hombre a sí mismo, como superación de la autoalienación humana; pero, en la medida en que no ha concebido aún la esencia positiva de la propiedad privada, ni ha entendido la naturaleza *humana* de la necesidad, se encuentra aún afectado e infectado por ella. Por cierto que ha comprendido el concepto de la propiedad privada, pero no su esencia.

3. El *comunismo* como superación *positiva* de la propiedad privada, como *autoalienación humana*, y, por ello, como verdadera *apropiación de la esencia humana* por y para el hombre. Por ello, como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *so-*

cial, es decir, humano; retorno pleno que, en cuanto tal, es consciente y tiene lugar en el marco de toda la riqueza de la evolución precedente. Este comunismo es, en cuanto naturalismo pleno = humanismo; en cuanto humanismo pleno = naturalismo; es la *verdadera* solución del conflicto que el hombre sostiene con la naturaleza y con el propio hombre; la verdadera solución de la pugna entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es la solución del enigma de la historia, y se sabe a sí mismo como tal solución.

||V| El íntegro movimiento de la historia es, por ende, como su *auténtico* acto generativo –el alumbramiento de su ser empírico– también para su conciencia pensante el movimiento *concebido* y *sabido* de su *devenir*, mientras que el comunismo aún imperfecto busca para sí, a partir de aisladas configuraciones históricas contrapuestas a la propiedad privada, una prueba *histórica*, una prueba en lo existente, en tanto extrae del movimiento momentos singulares (Cabet, Villegardelle, etc. cabalgan especialmente en este corcel) y los fija como pruebas de la pureza histórica de su sangre. Con ello demuestra, precisamente, que la partida considerablemente mayor de este movimiento contradice sus afirmaciones, y que, si alguna vez existió, precisamente su ser *pasado* contradice la pretensión de la *esencia*.

Es fácil advertir la necesidad de que el íntegro movimiento revolucionario encuentre tanto su base empírica como teórica en el movimiento de la *propiedad privada*, más precisamente de la economía.

Esta propiedad privada *material*, inmediatamente *sensorial*, es la expresión materialmente *sensorial* de la vida *humana alienada*. Su movimiento –la producción y el consumo– es la manifestación *sensorial* del movimiento de toda la producción precedente; es decir, la realización o la realidad del hombre. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc.,

son solo modos *particulares* de producción, y se someten a la ley general de esta. La superación positiva de la *propiedad privada*, como la apropiación de la vida *humana*, es, por ende, la superación positiva de toda alienación; así, pues, el retorno del hombre a su ser *humano*, es decir, *social*, desde la religión, la familia, el Estado, etc. La alienación religiosa como tal se desarrolla solo en el ámbito *de la conciencia* de la interioridad humana, pero la alienación económica corresponde a la *vida real*; su superación comprende, pues, ambos lados. Se entiende que el movimiento, en los diversos pueblos, tiene su *primer* inicio según la verdadera vida *reconocida* del pueblo se desarrolle más en la conciencia o en el mundo externo, coincida más con la vida ideal o con la real. El comunismo comienza ya *(Owen)* con el ateísmo; el ateísmo, de momento, está aún muy lejos de ser *comunismo*, así como aquel ateísmo es todavía, en buena medida, una abstracción[55]. La filantropía del ateísmo es, por ello, ante todo solo una filantropía abstracta, *filosófica*; la del comunismo es ya *real* y se orienta inmediatamente a la *efectividad práctica*.

Hemos visto que, presuponiendo la superación positiva de la propiedad privada, el hombre produce al hombre: se produce a sí mismo y produce al otro hombre; que el objeto que es la inmediata puesta en práctica de su individualidad es, al mismo tiempo, su propio ser para el otro hombre, que es su ser, y su ser para él. Del mismo modo, tanto el material del trabajo como el hombre en cuanto sujeto, son el resultado y el punto de partida del movimiento (y la *necesidad* histórica de la propiedad privada reside en que ellos deban constituir, preci-

55. La prostitución es solo una expresión *particular* de la prostitución *general* del *trabajador*, y en vista de que la prostitución es una relación de la que no solo participa el prostituido, sino también el que prostituye –cuya infamia es aún mayor–, también el capitalista, etc., participa de esta categoría (nota al pie de Marx).

samente, el *punto de partida*). Así pues, el carácter *social* es el carácter universal de todo el movimiento; *así como* la sociedad misma produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es *producida* por este. La actividad y el goce, como sus contenidos, son también, de acuerdo con el *modo de existencia*, *de naturaleza social*, son actividad *social* y goce *social*. La esencia *humana* de la naturaleza está presente solo para el hombre *social*; pues solo aquí la naturaleza existe para él en cuanto *vínculo* con el *hombre*, como ser de él para el otro y del otro para él. Del mismo modo, en cuanto elemento vital de la realidad humana, solo aquí existe la naturaleza como *fundamento* de la propia existencia *humana* del hombre. Solo aquí su ser *natural* es para él su ser *humano*, y la naturaleza se ha convertido, para él, en hombre. Así pues, la *sociedad* es la unidad esencial plena del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo consumado del hombre y el humanismo consumado de la naturaleza.

||VI| La actividad social y el goce social no existen solo bajo la forma de una actividad comunitaria *inmediata* y del goce *comunitario* inmediato; si bien la actividad *comunitaria* y el goce *comunitario*, es decir, la actividad y el goce, que se expresan y confirman inmediatamente a través de la *relación social real* con otros hombres, tendrán lugar siempre que aquella expresión *inmediata* de lo social se halle fundada en la esencia de su contenido, y sea acorde con su naturaleza.

Solo que cuando desarrollo una actividad *científica*, etc., una actividad que rara vez puedo llevar a cabo en inmediata comunidad con otros, estoy actuando *socialmente*, porque trabajo en cuanto *hombre*. No solo el material de mi actividad me fue dado como producto social –como lo es incluso el lenguaje en que el pensador trabaja–, sino que mi *propio* ser *es* actividad social; por ello, aquello que hago por mí mismo, lo hago por mí mismo para la sociedad, y con la conciencia de mi ser en cuanto ser social.

Mi conciencia *universal* es solo la imagen *teórica* de aquello de lo cual el ser común *real*, el ser social, es imagen *viva*, mientras que hoy en día la conciencia *universal* es una abstracción de la vida verdadera, y, en cuanto tal, se enfrenta a ella de modo hostil. Por eso, también la *actividad* de mi conciencia universal es asimismo –en cuanto tal– mi ser *teórico* como ser social.

Hay que evitar, ante todo, que se vuelva a fijar la «sociedad» como abstracción contrapuesta al individuo. Este último *es* el *ser social*. Su expresión vital –aun cuando no aparezca bajo la forma inmediata de una expresión vital *comunitaria*, realizada simultáneamente con otros– *es* por ello una expresión y confirmación de la *vida social*. La vida individual y la genérica del hombre no son *diversas*, en la medida –y esto necesariamente– en que el modo de ser de la vida individual es un modo más *particular* o más *general* de la vida genérica; o cuanto más constituye la vida genérica una vida individual *más particular* o *más general*.

El hombre confirma como *conciencia genérica* su *vida social* real, y repite solo su ser real en el pensamiento, así como, a la inversa, el ser genérico se confirma en la conciencia genérica y, en su universalidad, como ser pensante es para sí.

El hombre, así como es, pues, un individuo *particular*, y precisamente su particularidad lo convierte en un individuo y en ser común verdaderamente *individual*, es también la *totalidad*, la totalidad ideal, el ser subjetivo de la sociedad pensada y sentida para sí, así como también en la realidad el hombre existe tanto como intuición y goce verdadero del ser social, cuanto como una totalidad de expresión vital humana.

Pensamiento y ser son, pues, ciertamente *diversos*, pero, al mismo tiempo, constituyen una *unidad* el uno con el otro.

La *muerte* aparece como una dura victoria del género sobre el individuo determinado, y parece contradecir la unidad de aquel; pero el individuo determinado es solo un *ser genérico determinado*, y, como tal, mortal.

<[56] 4. La *propiedad privada* es solo la expresión sensorial de que el hombre se torna, al mismo tiempo, *objetivo* para sí y se convierte, antes bien, en un objeto ajeno e inhumano; de que su expresión vital es su enajenación de la vida; de que su realización es su desrealización, una realidad *ajena*; en igual medida, la abolición positiva de la propiedad privada, es decir, la apropiación *sensorial* del ser y la vida humanos, del hombre objetivado, de las *obras* humanas para y por el hombre, no solo debe ser concebida en el sentido del goce *inmediato*, unilateral, no solo en el sentido de la *posesión*, en el sentido de *tener*. El hombre se apropia de su ser universal de un modo universal; así, pues, como un hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo, la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto, el pensamiento, la intuición, el sentimiento, el deseo, la acción, el amor; en suma, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que existen inmediatamente en su forma como órganos comunitarios, ||VII| son, en su relación *objetivada*, o en su *relación con el objeto*, la apropiación de este; la apropiación de la realidad *humana*, su relación con el objeto, es la *puesta en práctica de la realidad humana*; es, por ello, tan múltiple como lo son las *determinaciones del ser* y las *actividades* humanas; *acción* humana y *pasión* humana, puesto que la pasión, humanamente concebida, es un autodisfrute del hombre.

La propiedad privada nos ha hecho tan imbéciles y unilaterales, que un objeto es *nuestro* solo cuando lo tenemos; cuando existe, pues, para nosotros como capital, o es poseído inmediatamente por nosotros, comido, bebido, puesto sobre nuestro cuerpo, habitado por nosotros, etc.; en suma, cuando es *usado*. Si bien la propiedad privada concibe, a su vez, todas estas realizaciones inmediatas de la posesión solo como *medios*

---

56. En el manuscrito, Marx tachó algunos pasajes en forma vertical; tales pasajes aparecen aquí entre estos corchetes: < >.

de vida; y la vida a la que ellas sirven como medio, es la *vida* de la *propiedad privada* trabajo y capitalización.

En lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales, aparece, pues, la simple alienación de *todos* estos sentidos, el sentido de *tener*. La esencia humana debió verse reducida a esta pobreza absoluta a fin de que diera a luz toda su riqueza interna. (Sobre la categoría de *tener*, ver Heß en los *Einundzwanzig Bogen*.)

La superación de la propiedad privada es, por ello, la plena *emancipación* de todos los sentidos y las propiedades humanas; pero es esta emancipación, precisamente, por el hecho de que estos sentidos y propiedades se han vuelto *humanos*, tanto subjetiva como objetivamente. El ojo se ha convertido en ojo *humano*, como su *objeto* se ha convertido en un objeto social, *humano*, originado en el hombre y para el hombre. Los *sentidos* se han convertido, pues, inmediatamente en *teóricos* en su praxis. Se relacionan con la *cosa* en función de la cosa misma, pero esta es una relación *humana objetiva* consigo misma y con el hombre[57], y viceversa. La necesidad o el goce han perdido, por ello, su naturaleza *egoísta*, y la naturaleza ha perdido su mera *utilidad*, en la medida en que la utilidad se ha convertido en utilidad *humana*.

Del mismo modo, los sentidos y el goce de los otros hombres se han convertido en mi *propia* apropiación. Fuera de estos órganos inmediatos se constituyen, entonces, órganos *sociales*, bajo la *forma* de la sociedad; así pues, por ejemplo, la actividad realizada inmediatamente en sociedad con otros, etc., se ha vuelto un órgano de mi *expresión vital*, y un modo de apropiación de la vida *humana*.

Puede entenderse que el ojo *humano* disfruta de un modo distinto que el ojo rudimentario, inhumano; el *oído* humano de un modo distinto que el oído rudimentario, etc.

---

57. Solo puedo relacionarme prácticamente con la cosa de modo humano cuando la cosa se relaciona humanamente con el hombre (nota de Marx).

Hemos visto. El hombre no se pierde en su objeto solo cuando este es para él un objeto *humano*, o un hombre objetivado. Esto solo es posible cuando el objeto se convierte, para él, en un objeto *social*; cuando él mismo se constituye en ser social, así como la sociedad, en ese objeto, se convierte en ser para él.

En la medida, pues, en que, por un lado, para el hombre en sociedad, la realidad objetiva se convierte siempre en realidad de las capacidades esenciales humanas, en realidad humana y, por ello, en realidad de las *propias* capacidades esenciales del hombre, todos los *objetos* se convierten en *objetivación* de sí mismo, en objetos que confirman y realizan la individualidad del hombre; se convierten en *sus* objetos; es decir que *él mismo* se convierte en objeto. *Cómo* se convierten en sus objetos, depende de la *naturaleza* del *objeto* y de la naturaleza de la *capacidad esencial* correspondiente a la *naturaleza del objeto*; pues precisamente la *determinación* de esta relación configura el modo particular *real* de la afirmación. Un objeto es, para el *ojo*, diferente que para el *oído*, y el objeto del ojo *es* otro que el del *oído*. La peculiaridad de cada capacidad esencial es, precisamente, su *esencia peculiar*; y así, pues, también el modo peculiar de su objetivación, de su *ser objetivo y real*, vivo. No solo en el pensamiento, ||VIII| sino con *todos* los sentidos se ve afirmado, pues, el hombre en el mundo objetivo.

Por otro lado, en términos subjetivos: así como es la música la que despierta el sentido musical del hombre, así como, para el oído insensible, la más bella música no tiene sentido *alguno*, no es objeto [alguno], ya que mi objeto solo puede ser la confirmación de mis capacidades esenciales, así también solo puede existir de esa manera para mí porque mi capacidad esencial es para sí en cuanto capacidad subjetiva, porque el sentido de un objeto para mí (solo posee significado para un sentido acorde con él) llega tan lejos como *mi* sentido. Por eso, los *sentidos* del hombre social son *diferentes* de los del hombre

no social; solo a partir de la riqueza objetivamente desarrollada de la esencia humana se desarrolla la riqueza de la sensibilidad *humana* subjetiva; se desarrolla un oído musical, un ojo capaz de percibir la belleza de la forma; en suma, son, en parte, educados y, en parte, producidos, *sentidos* capaces de promover goces humanos; sentidos que se confirman como capacidades esenciales *humanas*. Pues no solo los cinco sentidos, sino también los así llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.); en una palabra, la sensibilidad *humana*, la humanidad de los sentidos, surge solo a través de la existencia de *su* objeto, a través de la naturaleza *humanizada*. La *formación* de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal precedente. La *sensibilidad* afectada por la necesidad práctica primitiva, posee, pues, una sensibilidad *limitada*.> Para el hombre famélico no existe la forma humana de la comida, sino solo su existencia abstracta como comida; igualmente podría encontrarse disponible bajo la forma más elemental, y no puede mencionarse cualidad alguna por la que esta alimentación se distinga de la alimentación *animal*. El hombre mortificado, necesitado, no muestra sensibilidad alguna frente al más bello drama; el traficante de minerales ve solo el valor mercantil, pero no la belleza y la naturaleza peculiar del mineral; no tiene, pues, ninguna sensibilidad para la mineralogía; así, aquí encuentra su lugar la objetivación de la esencia humana, tanto desde una perspectiva teórica como práctica, tanto con vistas a *humanizar* la sensibilidad del hombre, como con vistas a procurar una *sensibilidad humana* acorde con toda la riqueza de la esencia humana y natural.

<Así como, a través del movimiento de la *propiedad privada*, y de su riqueza y su miseria –de la riqueza y miseria materiales y espirituales–, la sociedad en devenir encuentra todo el material necesario para esta *formación*, *así también* la sociedad *devenida* produce al hombre en toda la riqueza de su ser, produce al

hombre *enriquecido con una sensibilidad completa e intensa*, así como la continua realidad de esa sociedad.>

Puede verse que subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y materialismo, actividad y pasividad, pierden su carácter contrapuesto y, con ello, su existencia como tales oposiciones solo en el estadio social; <puede verse de qué manera la propia solución de las oposiciones *teóricas* solo es factible en forma *práctica*, solo a través de la energía práctica del hombre, y su solución no es, por ello, solo una tarea del conocimiento, sino una tarea vital *auténtica*, que la *filosofía* no pudo resolver, precisamente porque solo concibió dicha tarea como una tarea teórica>.

<Puede verse que la historia de la *industria* y la existencia *objetiva* que ha asumido la industria es solo el libro *abierto* de las *capacidades esenciales del hombre*; es la *psicología* humana sensorialmente disponible, que hasta ahora no ha sido concebida en relación con la *esencia* del hombre, sino siempre solo en una relación externa de utilidad, porque –en la medida en que se movía solo en el marco de la alienación– solo se sabía interpretar la existencia universal del hombre, la religión, o la historia en su esencia abstracta y universal, como política, arte, literatura, etc., ||IX| en cuanto realidad de las capacidades humanas esenciales y en cuanto actos genéricos del hombre. En la *industria corriente, material* (que es posible concebir tanto como una parte de aquel movimiento general, cuanto como una rama *particular* de la industria, en vista de que toda actividad humana, el trabajo y, por ende, la industria, ha sido hasta aquí una actividad alienada de sí misma) tenemos ante nosotros, bajo la forma de *objetos sensoriales, ajenos, útiles*, bajo la forma de la alienación, las *capacidades esenciales* del hombre *objetivadas*. Una *psicología* para la cual esté cerrado dicho libro, es decir, precisamente la parte sensiblemente más actual y accesible de la historia, no puede convertirse en una ciencia verdaderamente cargada de contenido y *real*.> ¿Qué hay que

pensar acerca de una ciencia que *aristocráticamente* hace abstracción de esta parte considerable del trabajo humano, y que no percibe en sí misma su insuficiencia, en la medida en que una riqueza de la acción humana tan difundida no le dice más que lo que es posible expresar en una palabra: *«necesidad», «necesidad común»*? Las *ciencias naturales* han desarrollado una actividad enorme, se han apropiado de un material continuamente creciente. La filosofía, sin embargo, ha sido tan ajena para ellas, como ellas lo han sido para la filosofía. La unión momentánea fue solo una *fantástica ilusión*. La voluntad existía, pero faltaba la capacidad. La historiografía misma solo se interesa de pasada por las ciencias naturales, como momento de la elucidación, la utilidad, los grandes descubrimientos individuales. Pero cuanto más *prácticamente* han intervenido las ciencias naturales, por medio de la industria, en la vida humana, y han transformado a esta y preparado la emancipación humana, tanto más debieron consumar inmediatamente la deshumanización. La *industria* es la relación histórica *real* de la naturaleza y, por ende, de las ciencias naturales, con el hombre; si es concebida, pues, como revelación *exotérica* de las *capacidades esenciales* del hombre, también es comprendida la esencia *humana* de la naturaleza, o la esencia *natural* del hombre; por ello, las ciencias naturales pierden su orientación abstractamente material, o, antes bien, idealista, y la base de las ciencias humanas se convierte –como ha llegado a serlo ya ahora, aunque en una forma alienada– en base de la vida realmente humana; y la existencia de *una* base para la vida, *otra* para la *ciencia*, es de antemano una mentira. <La naturaleza que deviene en la historia humana –en el acto constitutivo de la sociedad humana– es la naturaleza *real* del hombre; por ello la naturaleza, tal como se constituye a través de la industria, aunque también en una forma *alienada*, es la verdadera naturaleza *antropológica*.>

La *sensibilidad* (ver Feuerbach) debe ser la base de toda

ciencia. Solo que, si la ciencia parte de ella, en la doble forma de la conciencia *sensorial* y de la necesidad *sensorial* –es decir, si la ciencia parte de la naturaleza–, es ciencia *real*. La historia toda es la historia de preparación y desarrollo del proceso por el cual el *«hombre»* se convierte en objeto de la conciencia *sensorial*, y la necesidad del «hombre en cuanto hombre» se convierte en necesidad. La historia misma es *realmente* una parte de la *historia natural*, del devenir hombre de la naturaleza. Las ciencias naturales subsumirán luego las ciencias humanas, del mismo modo en que las ciencias humanas subsumirán las ciencias naturales: habrá *una única* ciencia.

|X| El *hombre* es el objeto inmediato de las ciencias naturales; pues la *naturaleza sensorial* inmediata para el hombre es, inmediatamente, la sensibilidad humana (una expresión idéntica), inmediata como el *otro* hombre sensorialmente disponible para él; pues la sensibilidad de un hombre solo se convierte, para él, en sensibilidad humana a través del *otro* hombre. Pero la *naturaleza* es el objeto inmediato de las ciencias humanas. El primer objeto del hombre –el hombre– es naturaleza, sensibilidad, y las capacidades sensoriales y humanas particulares, como solo encuentran su realización objetiva en los objetos *naturales*, y puede encontrar únicamente en la ciencia del ser natural en general su autoconocimiento. El elemento del pensamiento mismo, el elemento de la expresión vital del pensamiento, el *lenguaje*, es de naturaleza sensorial. La realidad *social* de la naturaleza y las ciencias naturales *humanas*, o las ciencias naturales *del hombre*, son expresiones idénticas.

<Puede verse que, en el lugar de la *riqueza* y *miseria* propias de la economía política, aparecen el *hombre rico* y la necesidad *humana* rica. El hombre *rico* es, al mismo tiempo, el hombre *necesitado* de una totalidad de la expresión vital humana. El hombre cuya propia realización existe como necesidad intrínseca, como *necesidad*. No solo la *riqueza*, sino también la *pobreza* del hombre reciben simétricamente –bajo el presupuesto

del socialismo– una importancia *humana* y, por ende, social. Es el vínculo pasivo que permite que el hombre experimente como necesidad la mayor riqueza, el *otro* hombre. El dominio del ser objetivo en mí, la irrupción sensorial de mi actividad esencial, es la *pasividad* que aquí se convierte, con ello, en *actividad* de mi ser.>

5. Un *ser* puede ser considerado autónomo solo en cuanto descansa en sí mismo, y solo lo hace cuando debe a sí mismo su *existencia*. Un hombre que vive por gracia de otro, se considera a sí mismo como un ser dependiente. Pero vivo plenamente por la gracia de otro cuando no solo le debo a este la conservación de la vida, sino cuando él también ha *creado* mi *vida*, cuando es la *fuente* de mi vida, y mi vida tiene, necesariamente, un fundamento tal fuera de sí, cuando no es mi propia creación. La *creación* es, pues, una representación muy difícil de expulsar de la conciencia popular. El hecho de que la naturaleza y el hombre existan por sí mismos, resulta, para dicha conciencia, *inconcebible*, ya que contradice todas las *evidencias* de la vida práctica.

La creación de la *tierra* ha recibido un duro golpe a manos de la *geognosis*; es decir, de la ciencia que representa la formación de la tierra, el devenir de esta, como un proceso, como autoproducción. La *generatio aequivoca*[58] es la única refutación práctica de la teoría sobre la creación.

Ahora es, ciertamente, sencillo decirle al individuo aislado lo que ya dijo Aristóteles: has sido engendrado por tu padre y tu madre; así, pues, en ti, el apareamiento de dos seres humanos –es decir, un acto genérico de los seres humanos– ha producido otro. Ves, pues, que el hombre también físicamente le debe su existencia al hombre. Entonces, no debes tener en vista solo *un* aspecto, el progreso *infinito*, según el cual sigues

58. Generación de seres orgánicos a través de la materia inorgánica.

preguntando: ¿quién ha engendrado a mi padre, quién a su abuelo, etc.? También debes retener el *movimiento circular* que se hace visible en aquel progreso, según el cual el hombre se repite en la reproducción; es decir, el *hombre* sigue siendo sujeto. Solo que responderás: admito este movimiento circular; admíteme, entonces, el progreso, que continúa impulsándome, hasta que pregunto: ¿quién ha engendrado al primer hombre y a la naturaleza? Solo puedo responderte: tu pregunta es ella misma producto de la abstracción. Pregúntate cómo llegas a esa pregunta; pregúntate si tu pregunta no parte de un punto de vista que no puedo responder por el hecho de que es falso. Pregúntate si aquel progreso, en cuanto tal, existe para un pensamiento racional. Si preguntas por la creación de la naturaleza y del hombre, haces abstracción del hombre y de la naturaleza. Los postulas como *no existentes* y quieres, sin embargo, que te demuestre que *existen*. Pero te digo, ahora: renuncia a tu abstracción y renunciarás, también, a tu pregunta; o, si quieres persistir en tu abstracción, sé consecuente, y si, al pensar, concibes ||XI| al hombre y a la naturaleza como *no existentes*, piénsate, entonces, a ti mismo como no existente, ya que también eres naturaleza y hombre. No pienses ni me preguntes, pues en cuanto piensas y preguntas, tu *abstracción* del ser de la naturaleza y del hombre pierde todo sentido. ¿O eres acaso tan egoísta que todo lo postulas como una nada, y quieres existir tu mismo?

Puedes replicarme: no quiero postular la nada de la naturaleza, etc.; te pregunto por su *acto de constitución*, tal como le pregunto al anatomista por las configuraciones óseas, etc.

Pero, en la medida en que, para el hombre socialista, *toda la así llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre a través del trabajo humano, que el devenir de la naturaleza para el hombre, posee, pues, la prueba evidente, irrefutable, de su *nacimiento* a partir de sí mismo, *de su proceso de constitución.* En la medida en que se ha vuelto prác-

tica, sensorial, perceptible la *esencialidad* del hombre y de la naturaleza; en la medida en que el hombre se ha vuelto práctico, sensorial, perceptible para el hombre en cuanto existencia de la naturaleza, y la naturaleza para el hombre en cuanto existencia del hombre, la pregunta por un ser *ajeno*, por un ser superior a la naturaleza y al hombre –una pregunta que implica admitir la inesencialidad de la naturaleza y del hombre– se ha hecho prácticamente imposible. El *ateísmo*, en cuanto negación de esa inesencialidad, ya no tiene sentido alguno, pues el ateísmo es una *negación de Dios*, y a través de esa negación postula la *existencia del hombre;* pero el socialismo, en cuanto tal, ya no necesita de semejante mediación; parte de la *conciencia teórica y prácticamente sensorial* del hombre y la naturaleza en cuanto *ser*. Es la *autoconciencia positiva* del hombre, ya no mediada por la superación de la religión, así como la *vida real* positiva ya no es la realidad del hombre mediada por la superación de la propiedad privada, el *comunismo*. El comunismo es la posición en cuanto negación de la negación; por ello, es el momento *real* de la emancipación y recuperación humanas, momento necesario para la ulterior evolución histórica. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio enérgico del futuro próximo, pero el comunismo no es, en cuanto tal, la meta de la evolución humana, la forma de la sociedad humana. ||XI|

[Necesidad humana, producción y división del trabajo]

||XIV| 7. Hemos visto qué significación tienen, bajo el presupuesto del socialismo, la *riqueza* de las necesidades humanas y, en consecuencia, tanto un *nuevo modo de producción* como también un nuevo *objeto* de producción: una nueva función de la capacidad *humana* esencial y un nuevo enriquecimiento de la esencia *humana*. Dentro de la propiedad privada, se da la significación inversa. Cada hombre especula con crearle al otro una *nueva* necesidad, para obligarlo a convertirse en una nueva víctima, para ponerlo en una nueva (situación) de dependencia y para inducirlo a una nueva manera del goce y, así, de ruina económica. Cada uno intenta crear una capacidad esencial *ajena* al otro, para encontrar en esto la satisfacción de su propia necesidad egoísta. Junto con la masa de los objetos crece, en consecuencia, el reino de los seres ajenos, a los cuales el hombre está sometido, y cada nuevo producto es una nueva *potencia* del engaño y del saqueo recíprocos. El hombre se vuelve tanto más pobre como hombre; necesita tanto más del *dinero* para apoderarse del ser enemigo, y el poder de su *dinero* está, precisamente, en proporción inversa a la masa de la producción; es decir, su necesidad crece, según aumenta el *poder* del dinero. La necesidad del dinero es, por lo tanto, la verdadera necesidad producida por la economía política, y la única necesidad que produce. La *cantidad* del dinero se convierte cada vez más en su única característica *poderosa*; así como todo ser se reduce a su abstracción, así se reduce todo ser en su propio movimiento como ser *cuantitativo*. La *inconmensurabilidad* y el *exceso* se convierten en su verdadera medida.

Esto se manifiesta incluso subjetivamente; por un lado, en el hecho de que la expansión de los productos y de las necesidades se transforma en un esclavo *ingenioso* y continuamente calculador de caprichos inhumanos, refinados, desnaturalizados y fantasiosos; la propiedad privada no sabe convertir la necesidad inculta en una necesidad *humana*; su *idealismo* es la *fantasía*, la *arbitrariedad*, el *capricho*, y un eunuco no lisonjea más desagradablemente a su déspota e intenta irritar por medios más infames su indiferente capacidad de goce para conquistarse un favor, como el eunuco de la industria, el productor, que para conquistarse centavos de plata, para sacarle del bolsillo al prójimo cristianamente amado los pájaros dorados (cada producto es un cebo con el que se le puede sacar al otro la esencia, su dinero; cada necesidad real o posible es una debilidad que conducirá a la mosca a la trampa, una explotación universal de la esencia comunitaria y humana, como toda imperfección del hombre es una unión con el cielo, un aspecto donde su corazón es accesible al sacerdote; cada necesidad es una oportunidad de presentarse, bajo la apariencia más amable, como un prójimo, y decirle: Querido amigo, te doy lo que necesitas; pero tú conoces la *conditio sine qua non*; tú sabes con qué tinta debes firmarme[59]; yo te estafo, procurándote un goce) se somete a las más abyectas ocurrencias del prójimo, sirve de alcahuete entre aquél y su necesidad, provoca en aquél deseos enfermizos, está al acecho de cada debilidad, para, entonces, exigir el dinero por esa obra de caridad. Por otro lado, esta alienación se muestra en el hecho de que el refinamiento de las necesidades y de sus medios produce, por una parte, el embrutecimiento bestial; por otra, la completa, cruda y abstracta simplificación de la necesidad; o más aún, se engendra solamente a sí misma en su significación contraria. Incluso la necesidad de aire libre deja de ser en el trabajador

59. Alusión al Fausto (N. del T.).

una necesidad; el hombre vuelve a la caverna, la que ahora, sin embargo, está infectada por el vapor pestífero y mefítico de la civilización, y que solo habita en forma *precaria* como una fuerza ajena que se le puede sustraer a diario; de la que puede ser desalojado diariamente, si ||XV| no paga. Él debe *pagar* esa casa mortuoria. La vivienda de la *luz*, que el Prometeo de Esquilo designa como uno de los más grandes regalos y mediante el cual convierte al salvaje en hombre, deja de serlo para el trabajador. Luz, aire, etc., la más simple higiene *animal* dejan de ser una necesidad para el hombre. La *suciedad*, esa corrupción, esa descomposición del hombre, el *albañal*, literalmente, de la civilización será para el hombre un *elemento vital*. El completo desamparo desnaturalizado, la naturaleza corrompida, se convierte en su *elemento vital*. No existe ya ninguno de sus sentidos, no solo en su forma humana, sino en forma *inhumana*, por eso mismo ni siquiera en una forma animal. Los *métodos* y los *instrumentos* más rudos del trabajo humano vuelven otra vez, como *la muela* de los esclavos romanos se convirtió en el modo de producción, en el modo de existencia de muchos trabajadores ingleses. No solo que el hombre no tiene ninguna necesidad humana, incluso se extinguen las necesidades *animales*. El irlandés conoce solo la necesidad de *comer* y sin duda solo la de *comer papas*, y por cierto, las *papas más baratas*[60], la peor clase de papas. Pero Inglaterra y Francia ya tienen en cada ciudad industrial una *pequeña* Irlanda. El salvaje, el animal, tienen la necesidad de la caza, del movimiento, etc., de la sociabilidad. La simplificación de la máquina, del trabajo se utiliza para convertir al hombre que recién se está formando, al hombre totalmente rudimentario –*el niño*– en trabajador, así como el trabajador se convirtió en un niño desamparado. La máquina se acomoda a la *debilidad* del hombre, para convertir al hombre *débil* en una máquina.

60. En alemán, *Lumpenkartoffel*.

<Cómo el aumento de las necesidades y de sus medios produce la falta de necesidad y la falta de medios, lo demuestra el economista político (y el capitalista; hablamos siempre, por cierto, de los hombres de negocio *empíricos,* cuando nos referimos a los economistas políticos –a su reconocimiento y su existencia *científicos*–); 1. el economista lo demuestra reduciendo la necesidad del trabajador a la conservación más necesaria y más miserable de la vida física y reduciendo su actividad al movimiento mecánico más abstracto; por consiguiente, dice el economista político, el hombre no tiene otra necesidad, ni de la actividad, ni del goce, ya que *también* a esa vida él la designa [como] vida y existencia *humanas*; 2. *calculando* la vida (la existencia) más *indigente* posible como medida e incluso como medida universal: universal, porque vale para la masa de hombres; el economista político hace del trabajador un ser insensible y sin necesidades, así como convierte su actividad en una abstracción de toda actividad; cada *lujo* del trabajador le parece a aquel, por lo tanto, reprobable, y todo lo que va más allá de la más abstracta de las necesidades –ya sea el goce pasivo o la expresión de una actividad– le parece un *lujo.* La economía política, esta ciencia de la *riqueza*, es, así, al mismo tiempo, la ciencia de la renuncia, de la privación, del *ahorro* y sería capaz de llegar realmente a ahorrarle al hombre incluso la *necesidad* del aire puro o del *movimiento* físico. Esta ciencia de la industria maravillosa es, al mismo tiempo, la ciencia del *ascetismo* y su verdadero ideal es el avaro *ascético*, pero *usurero*, y el esclavo *ascético* pero *productor*. Su ideal moral es el *trabajador* que lleva a la caja de ahorro una parte de su salario, y la economía política encontró para esta ocurrencia favorita suya, incluso un *arte* servil. Esto se llevó al teatro de manera sentimental. Ella es, por eso –a pesar de su apariencia mundana y lujuriosa–, una ciencia realmente moral, la más moral de las ciencias. La autorrenuncia, la renuncia a la vida y a todas las necesidades humanas, es su tesis principal. Cuanto

menos comes, bebes, compras libros, vas al teatro, a bailar, al restaurante, piensas, amas, teorizas, cantas, pintas, compones versos[61], etc., tanto [más] *ahorras*, tanto *más grande* será tu tesoro, al que ni las polillas ni el polvo devoran, tu *capital*. Cuanto menos *eres*, cuanto menos expresas tu vida, tanto más *tienes*, tanto más grande es tu vida *enajenada*, tanto más acumulas de tu ser alienado. Todo ||XVI| lo que la economía te quita de vida y de humanidad, todo eso te lo reemplaza con *dinero* y *riqueza*, y todo lo que tú no puedes, lo puede tu dinero: él puede comer, beber, ir al baile, al teatro, conoce el arte, la erudición, las rarezas históricas, el poder político [...]; él puede viajar, *puede* darte todo eso; puede comprar todo eso; él es la verdadera *capacidad*. Pero el dinero, como quiera que sea, no puede crear otra cosa que a sí mismo, comprarse a sí mismo, ya que todo lo otro es, por cierto, su siervo, y si yo poseo al señor, tengo al siervo, y no necesito a este. Todas las pasiones y toda actividad deben, por consiguiente, hundirse en la *codicia*. El trabajador solo puede tener tanto como para desear vivir, y solo puede desear vivir para tener.>

Por cierto, en el ámbito de la economía política surge una controversia. Una de las partes (Lauderdale, Malthus, etc.) recomienda el *lujo* y maldice el ahorro; la otra (Say, Ricardo, etc.) recomienda el ahorro y maldice el lujo. Pero la primera confiesa que quiere el lujo para producir el *trabajo* (es decir, el ahorro absoluto); la otra parte confiesa que recomienda el ahorro para producir la *riqueza*, o sea, el lujo. La primera parte tiene la fantasía *romántica* de que la codicia no debería determinar solamente el consumo de los ricos, y contradice sus propias leyes cuando presenta al *derroche* directamente como un medio de enriquecimiento, y, desde la otra parte, se le demuestra, por eso, de manera muy seria y detallada que a través del derroche disminuyo mi *haber* y no lo aumento; la

61. Palabra poco legible en el manuscrito.

segunda parte comete la hipocresía de no confesar que precisamente el capricho y la ocurrencia determinan la producción; olvida las «necesidades refinadas»; olvida que sin el consumo no se produciría; olvida que la producción debe convertirse solo en más universal, más lujosa por medio de la competencia; olvida que el uso le determina a ella el valor de la cosa y que la moda determina el uso; solo desea ver producido lo «útil», pero olvida que la producción de muchas cosas útiles produce mucha población *inútil*. Ambas partes olvidan que el derroche y el ahorro, el lujo y la falta de recursos, la riqueza y la pobreza son iguales.

<Y no solo debes ahorrar tus sentidos inmediatos, como comer, etc., también tu participación en intereses universales, compasión, confianza, etc.; todo eso debes ahorrarte si quieres ser económico, si no quieres perderte en ilusiones.>

Todo lo que es tuyo debes convertirlo en vendible, es decir, debes hacerlo provechoso. Cuando le pregunto al economista político: ¿obedezco a las leyes económicas cuando obtengo dinero de poner precio, de poner en venta mi cuerpo a una lujuria ajena (los trabajadores de las fábricas francesas denominan la prostitución de sus mujeres e hijas «la hora extra», lo que literalmente es así), o cuando no negocio de acuerdo con la economía política, cuando vendo a mi amigo a los marroquíes (y la venta directa de hombres, como comercio de levas, etc., tiene lugar en todas las culturas), el economista político me responde: no infringes mis leyes, pero mira a tu alrededor lo que dicen las sras. Base[62] Moral y Base[63] Religión; mi moral y mi religión conformes con la *economía política* no tienen nada que objetarte, pero... Pero, ¿a quién debo creerle más, a la economía política o a la moral? – La moral de la economía política es la *adquisición*, el trabajo y el ahorro, la

62. Así en el original.

63. Así en el original.

sobriedad – pero la economía política me promete satisfacer mis necesidades. – La economía política de la moral es la riqueza de la buena conciencia, de virtud, etc. – pero ¿cómo puedo ser virtuoso, si no existo; cómo puedo tener una buena conciencia, si no sé nada? – Está fundado en la esencia de la alienación el hecho de que cada esfera deposite en mí una medida diferente y contrapuesta; una medida deposita la moral; otra, la economía política, porque cada una es una determinada alienación del hombre y ||XVII| fija un círculo especial de la actividad esencial alienada, cada una se comporta de forma alienada frente a la otra alienación. Así, el señor *Michel Chevalier* le reprocha a Ricardo hacer abstracción de la moral. Pero Ricardo deja que la economía política hable su propio idioma. Si esta no habla de forma moral, no es culpa de Ricardo. M. Chevalier hace abstracción de la economía política en tanto moraliza, pero hace abstracción necesaria y verdaderamente de la moral, en tanto practica la economía política. La relación entre la economía política y la moral, si por lo demás no es arbitraria, casual, y por eso no tiene fundamentos y no es científica, si no se la hace pasar como *apariencia*, sino que alude a ella como *esencial*, solo puede ser la relación de las leyes de la economía política con la moral; si aquella no tiene lugar o, más aun, cuando sucede lo opuesto, ¿qué puede hacer Ricardo? Por otro lado, la oposición entre la economía política y la moral también es solo una *apariencia* y, como es *una* oposición, no es, entonces, una oposición. La economía política expresa las leyes morales solo *a su manera*.

<La falta de necesidad, como el principio de la economía política, se muestra con su *mayor esplendor* en su *teoría de la población*. Hay *demasiados* hombres. Incluso la existencia de los hombres es un lujo puro, y si el trabajador es *«moral»* (Mill propone halagos públicos para aquellos que se muestren medidos en la relación sexual y un castigo público para aquellos que pequen contra esa infecundidad del matrimonio... ¿No es

eso la moral, la teoría del ascetismo?), será *ahorrativo* para procrearse. La producción del hombre aparece como miseria pública.> El sentido que tiene la producción en relación con los ricos se hace *evidente* en el sentido que tiene la producción para los pobres; hacia arriba, la expresión es siempre fina, oculta, ambivalente, apariencia; hacia abajo, es grosera, ostensible, franca, esencia. La necesidad *ruda* del trabajador es fuente de ganancia más grande que la *fina* de los ricos. Las viviendas subterráneas de Londres aportan a su arrendatario más que los palacios; es decir, representan para él una *riqueza mayor*; es decir, para hablar en términos de la economía política, son una riqueza *social* mayor. Y así como la industria especula con el refinamiento de las necesidades, del mismo modo especula con su *rudeza*, pero con su rudeza producida artificialmente, cuyo verdadero goce es, por eso, el *autoaturdimiento*, esa satisfacción *aparente* de la necesidad, esa civilización *dentro* de la ruda barbarie de la necesidad. Las tabernas inglesas son, por lo tanto, representaciones *simbólicas* de la propiedad privada. Su *lujo* muestra la verdadera relación del lujo y de la riqueza industriales con el hombre. Por eso, son también, con derecho, los únicos placeres dominicales del pueblo que la policía inglesa trata por lo menos levemente. ||XVII|

||XVIII| Ya hemos visto cómo el economista político enuncia de distintas formas la unidad del trabajo y el capital. 1. El capital es trabajo *acumulado*; 2. la determinación del capital dentro de la producción, ya la reproducción del capital con ganancia, ya el capital como materia prima (material del trabajo), ya como *instrumento que trabaja por sí mismo* –la máquina es el capital *puesto* inmediatamente como idéntico con el trabajo–, es *trabajo productivo*; 3. el trabajador es un capital; 4. el salario cuenta entre los costos del capital; 5. en relación con el trabajador, el trabajo es la reproducción de su capital de vida; 6. en relación con el capitalista, es un factor de la actividad de su capital.

Finalmente, 7. si el economista político da por supuesta la unidad originaria de ambos como la unidad del capitalista y el trabajador, este es el estado originario paradisíaco. Cómo estos dos factores ||XIX| van al encuentro uno del otro, como dos personas, es para el economista político un acontecimiento *casual* y, por ese motivo, solo explicable superficialmente (véase Mill). Las naciones que todavía están deslumbradas por el brillo sensorial de los metales preciosos y que por eso son adoradoras fetichistas de la moneda metálica, no son aún las naciones monetarias por completo. Oposición entre Francia e Inglaterra. Hasta qué punto la solución de los acertijos teóricos es una tarea de la práctica y hasta qué punto está mediada prácticamente; cómo la verdadera práctica es la condición de una teoría real y positiva, se muestra, por ejemplo, en el *fetichismo*. La conciencia sensorial del adorador es otra que la del griego, porque su existencia sensorial también es otra. La enemistad abstracta entre la sensibilidad y el espíritu es necesaria mientras la sensibilidad humana para la naturaleza, la sensibilidad humana de la naturaleza, por consiguiente, también la sensibilidad *natural* del *hombre*, no sean producidas todavía por el propio trabajo del hombre.

La *igualdad* no es otra cosa que el yo = yo alemán traducido a la forma francesa, o sea, política. La igualdad como *base* del comunismo es su fundamentación *política* y es lo mismo cuando el alemán se fundamenta a sí mismo por el hecho de que comprende al hombre como una *autoconciencia universal*. Se entiende que la superación de la alienación parte siempre de la forma de la alienación que representa el poder *dominante*: en Alemania, la *autoconciencia*; en Francia, la *igualdad* –porque es de orden político–; en Inglaterra, la necesidad real, material, *práctica*, que se mide solo en sí misma. Desde este punto, hay que criticar y reconocer a Proudhon. Si designamos aun al *comunismo* mismo, en cuanto negación de la negación, como la apropiación de la esencia humana que es media-

da consigo misma a través de la negación de la propiedad privada, por eso no todavía como la posición *verdadera*, que comienza no a partir de sí misma, sino a partir de la propiedad privada [...][64] a la antigua manera alemana – a la manera de la Fenomenología de Hegel, así [superar?] [...] sea eliminado ahora como un momento superador y se [...] pueda y además pueda calmarse, en su conciencia [...] de la esencia humana solo a través de la verdadera [...] superación de su pensamiento como siempre [...] ya que entonces la alienación real de la vida humana permanece con él y permanece tanto más grande cuanto más conciencia se tiene de ella como tal; puede realizarse, así aquella solo puede ser realizada con la puesta en práctica del comunismo. Para superar el *pensamiento* de la propiedad privada, alcanza completamente con el comunismo *pensado*. Para superar la propiedad privada real, hace falta una acción comunista *real*. La historia la traerá y aquel movimiento, que ya conocemos en el *pensamiento* como un movimiento que se supera a sí mismo, llevará a cabo un proceso muy duro y extenso en la realidad. Pero debemos observar como un proceso verdadero el hecho de que adquirimos desde el comienzo una conciencia acerca de la limitación y el fin del movimiento histórico y una conciencia que supera a ambos.

Si los *artesanos* comunistas se unen, la teoría, la propaganda, etc., les sirve ante todo como fin. Pero, al mismo tiempo, se apropian, así, de una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que aparece como medio se convirtió en fin. Este movimiento práctico se puede observar en sus resultados más esplendorosos cuando vemos unidos a los *ouvriers*[65] socialistas franceses. Fumar, beber, comer, etc., ya dejan de

64. Una gran porción del manuscrito ha sido arrancada. Reproducimos aquí algunos pasajes que se han conservado, inconexos y de difícil lectura.

65. Obreros.

ser medios de la unión o medios que unen. La sociedad, el club, la diversión, que a su vez tienen a la sociedad como fin, les es suficiente; la hermandad de los hombres no es para ellos una mera frase, sino una verdad, y la nobleza de la humanidad nos ilumina desde las formas endurecidas por el trabajo.

||XX| <Si la economía política afirma que la demanda y la oferta coinciden siempre, olvida de inmediato que, según su propia afirmación, la oferta de *hombres* (teoría de la población) siempre supera a la demanda; que, entonces, en el resultado esencial de toda la producción –la existencia del hombre–, la desproporción entre la demanda y el abastecimiento obtiene su expresión más decisiva.

Hasta qué punto el dinero, que aparece como medio, es el verdadero *poder* y el único *fin*; hasta qué punto *el* medio que me convierte en ser, que me brinda el ser objetivo, es un *fin en sí mismo*... se puede ver a partir del hecho de que la propiedad de la tierra, allí donde el suelo es la fuente de vida, donde el *caballo y la espada* son los *verdaderos medios de vida*, son también reconocidos como los verdaderos poderes políticos vitales. En la Edad Media, un estamento está emancipado tan pronto como puede llevar la *espada*. En el caso de poblaciones nómadas, es el *caballo* el que me hace libre, participante de la comunidad.>

Más arriba hemos dicho que el hombre vuelve a la *caverna*, etc., pero vuelve bajo una figura alienada, hostil. El salvaje no se siente en su caverna más ajeno –ese elemento de la naturaleza que se ofrece espontáneamente para el goce y la protección– o, mejor dicho, se siente tan en casa como el *pez* en el agua. Pero la vivienda subterránea del pobre es una casa hostil, como «una vivienda que se muestra como un poder ajeno, que se le entrega solamente en tanto el pobre le da la sangre que ha sudado»; el pobre no puede considerar su caverna como su hogar –donde podría decir, finalmente, acá estoy en casa–,

más bien se encuentra en la casa de *otro,* en una casa de una persona *ajena,* que diariamente está al acecho y lo echa cuando no paga el alquiler. Del mismo modo, el pobre conoce su vivienda según la calidad, en oposición con la vivienda humana *del más allá,* que reside en el cielo de la riqueza.

<La alienación aparece tanto en el hecho de que *mi* medio de vida es el de *otro,* en que *mi* deseo es la posesión inaccesible de *otro,* como en el hecho de que cada cosa misma es *otra* y no ella misma, que mi actividad es de otro, que al fin y al cabo –y esto vale también para el capitalista– simplemente [domina] el poder *inhumano.*

La determinación de la riqueza inactiva, que se abandona solo al goce y se dilapida, donde el que disfruta *actúa,* por un lado, como un mero individuo *efímero,* que comete excesos vanamente y, al mismo tiempo, conoce el trabajo de esclavos alienado, el *sudor de sangre* humano como el botín de su avidez y conoce, por eso, al hombre mismo, por ende, se conoce a sí mismo como un ser sacrificado, fútil. Donde, en consecuencia, el desprecio por los hombres aparece como petulancia, como un relegamiento de aquello que puede sustentar la vida de cien hombres, ya como la infame ilusión de que su despilfarro desenfrenado y su consumo sin limite, improductivo, condiciona el *trabajo* y, conjuntamente, la *subsistencia* del otro –que conoce la realización de las *capacidades esenciales humanas* solo como la realización de no ser, de su capricho y de sus ocurrencias arbitrariamente bizarras–; esa riqueza que, por otro lado, conoce la riqueza como un mero medio y como una cosa que solo merece ser destruida; que, por consiguiente, es simultáneamente su esclavo y su señor, al mismo tiempo generoso e infame, voluble, arrogante, presumido, refinado, educado, ingenioso; esa riqueza no ha sufrido aún en sí misma la *riqueza* como un *poder totalmente ajeno;* solo ve en ella su propio poder y [no] la riqueza, sino el goce [le parece] el fin último.

[...][66] ||XXI| y a la ilusión esplendorosa sobre la esencia de la riqueza, deslumbrada por la apariencia sensorial, se le contrapone el industrial *trabajador, sensato, económico, prosaico* enterado de la esencia de la riqueza; y como le proporciona a su sed de placeres un mayor alcance, lo adula bellamente en sus producciones; sus productos son otros tantos pequeños cumplidos a los antojos del despilfarrador, así sabe cómo apropiarse, de la única manera *provechosa,* del poder que el otro despilfarra. Si entonces la riqueza industrial aparece, en primer lugar, como resultado de la riqueza despilfarradora, fantástica, así el movimiento de la primera desplaza también, de una manera dinámica, a la última, por medio de un movimiento inherente a ella misma. La caída de la *renta financiera* es, precisamente, una consecuencia y un resultado necesarios del movimiento industrial. Los medios del rentista despilfarrador disminuyen, por consiguiente, día a día justamente en proporción *inversa* al aumento de los medios y de las trampas del goce. Aquel debe, entonces, o bien consumir él mismo su capital, por lo tanto, arruinarse, o bien convertirse en un capitalista industrial... Por otro lado, si bien la *renta de la tierra* aumenta de forma inmediatamente constante en el transcurso del movimiento de la industria, sin embargo –ya lo hemos visto– llegaría necesariamente un momento en el que la propiedad de la tierra debería caer, como cualquier otra propiedad, en la categoría del capital que se reproduce con ganancia; y sin duda esto es el resultado del mismo movimiento de la industria. Por eso el terrateniente despilfarrador, o bien debe consumir su capital, por lo tanto, arruinarse, o convertirse en arrendatario de su propia parcela, en un industrial labrador. La disminución de la renta financiera –que Proudhon considera como la superación del capital y como tendencia hacia la

66. Una parte del manuscrito ha sido arrancada; faltan aproximadamente tres renglones.

socialización del capital– es, antes bien, inmediatamente solo un síntoma de la victoria completa del capital trabajador sobre la riqueza despilfarradora, es decir, la transformación de toda propiedad privada en capital industrial; la victoria completa de la propiedad privada sobre todas las cualidades en *apariencia* humanas de la misma y el completo sometimiento del propietario bajo la esencia de la propiedad privada, *el trabajo*. Por cierto, el capitalista industrial también disfruta. No vuelve de ninguna manera a la simplicidad no natural de la necesidad, pero su goce es solo algo secundario, distracción, subordinado a la producción; sin embargo, *calculado*; por ende, un goce *económico* en sí mismo, obtiene su goce a costa del capital, y su goce debe, entonces, costarle tanto que lo despilfarrado en él es repuesto otra vez con ganancia mediante la reproducción del capital. El goce está, en consecuencia, supeditado al capital; el individuo que disfruta está supeditado al que capitaliza, mientras que antes ocurría lo contrario. La deducción de los intereses existe, entonces, solo en tanto que síntoma de la superación del capital, en tanto que esta es un síntoma de su dominio que se completa, de la alienación que se completa y que por eso se aproxima hacia su superación. Esto es, en suma, la única manera en que lo existente confirma su contrario.>

La disputa de los economistas políticos sobre el lujo y el ahorro es, por lo tanto, solo la disputa de la economía política que ha llegado a comprender la esencia de la riqueza, con aquella que está afectada de reminiscencias románticas, antiindustriales. Pero ambas partes no saben llevar el objeto de la pelea a su expresión simple y, así, no se ponen de acuerdo la una con la otra. ||XXI|

||XXXIV| La *renta de la tierra* fue eliminada además en cuanto renta de la tierra; por cuanto, en contraposición con el argumento de los fisiócratas de que el terrateniente es el único

productor verdadero, la economía política reciente demostró que el terrateniente como tal es, antes bien, el único rentista totalmente improductivo. La agricultura sería asunto del capitalista, que invierte su capital de esta manera, cuando tiene que esperar de la agricultura la ganancia habitual. La afirmación de los fisiócratas –de que la propiedad de la.tierra, como la única propiedad productiva, debe pagar solamente ella el impuesto público; por consiguiente, solo ella debe aprobarlo y tomar parte en el Estado– se invierte, por lo tanto, en la afirmación contraria, a saber, que el impuesto a la renta de la tierra es el único impuesto a un ingreso improductivo, por ende, el único impuesto que no daña a la producción nacional. Se entiende que, concibiendo así las cosas, tampoco la prerrogativa política de los terratenientes se desprende de su principal gravación impositiva.

Todo lo que Proudhon concibe como movimiento del trabajo frente al capital es solo el movimiento del trabajo en la determinación del capital, del *capital industrial,* frente al capital que no se consume *como* capital, es decir, en forma industrial. Y este movimiento sigue su camino victorioso, o sea, el camino de la victoria del capital *industrial*. Se ve, por ende, que solo en la medida en que el *trabajo* es concebido como esencia de la propiedad privada, también el movimiento de la economía política puede ser visto como tal en su verdadera determinación.

La sociedad –como se le presenta al economista político– es la sociedad burguesa en la que cada individuo es una totalidad de necesidades y existe solo ||XXXV| para el otro, de la misma manera que el otro existe para él, en tanto que ambos se convierten recíprocamente en medios. El economista político –así como la política en sus derechos humanos– reduce todo al hombre, es decir, al individuo, del cual aquel borra toda determinación, para fijarlo en la categoría de capitalista o trabajador. La división del trabajo es la expresión para la

economía política del carácter social del trabajo dentro de la alienación. O bien, dado que el trabajo es solo una expresión de la actividad humana dentro de la enajenación, de la expresión de la vida como enajenación de la vida, la división del trabajo tampoco es otra cosa que la postulación en forma alienada, enajenada, de la actividad humana como una actividad genérica real o como actividad del hombre como ser genérico.

Sobre la esencia de la división del trabajo –la que debió ser concebida, naturalmente, como un motor principal de la producción de la riqueza, en cuanto el trabajo fue reconocido como la esencia de la propiedad privada– o sea, sobre esa forma alienada y enajenada de la actividad humana como actividad genérica, los economistas políticos son poco claros y contradictorios.

Adam Smith:

«La división del trabajo no le debe su origen a la sabiduría humana. Es la consecuencia necesaria, lenta y paulatina de la propensión al intercambio y de la venta recíproca de los productos. Esta propensión al comercio es, probablemente, una consecuencia necesaria del uso de la razón y de la palabra. El comercio es común a todos los hombres, no se encuentra en ningún animal. El animal, en cuanto crece, vive por su cuenta. El hombre necesita constantemente la ayuda de los otros y en vano la esperaría solo de la benevolencia de los otros. Será mucho más seguro dirigirse al interés personal de los otros y convencerlos de que hagan lo que se espera de ellos por su propia ventaja. Apelamos a otros hombres no por su humanidad, sino por su egoísmo; nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino siempre de su provecho. – Dado que obtenemos, entonces, mediante el intercambio, el comercio, la usura, la mayoría de los buenos servicios que necesitamos recíprocamente, así es esta disposición a la usura la que dio origen a la división del trabajo. Por ejemplo, en una tribu de cazadores o

de pastores, un hombre hace el arco y la cuerda con más rapidez y habilidad que otro. A menudo, este hombre intercambia con sus compañeros estas clases de tareas diarias por el ganado y la caza, y pronto se da cuenta de que puede procurarse esta última más fácilmente por este medio que cuando él mismo iba de caza. Así, a partir de un cálculo interesado, hace de la fabricación del arco, etc., su principal ocupación. La diferencia de los talentos naturales entre los individuos no es tanto la causa, como el efecto de la división del trabajo... Sin la disposición del hombre a comerciar y a intercambiar, cada uno habría estado obligado a procurarse por sí mismo todas las necesidades y comodidades de la vida. Cada uno habría tenido que hacer la misma tarea diaria y aquella gran diferencia de ocupaciones, que puede producir solamente una gran diferencia de talentos, no habría tenido lugar. Ahora bien, así como esa propensión al intercambio produce, entre los hombres, la variedad de talentos, de la misma manera es esta misma propensión la que hace útil a esa variedad. Muchas razas de animales, aunque pertenezcan a la misma especie, recibieron de la naturaleza diferentes caracteres que son más evidentes en relación con sus predisposiciones que los que podría observarse en los hombres primitivos. Por naturaleza, un filósofo no es ni a medias tan diferente de un cargador en cuanto a talento e inteligencia, que un perro doméstico de un lebrel, un lebrel de un perdiguero y este de un ovejero. Sin embargo, estas diferentes razas de animales, si bien de la misma especie, no son prácticamente de utilidad para ninguna de las otras. El mastín no puede agregar nada a las ventajas de su fortaleza ||XXXVI|, sirviéndose de la agilidad de un lebrel, etc. Los efectos de estos diferentes talentos o grados de inteligencia no pueden ser puestos en común, por falta de la capacidad o de la propensión al comercio y al intercambio, y no pueden, por eso, contribuir al provecho o a la comodidad en común de la especie. Cada animal debe mantenerse a sí mismo, indepen-

dientemente de los otros; no puede extraer ni el menor beneficio de la variedad de talentos, distribuida por la naturaleza entre sus iguales. Entre los hombres, por el contrario, los talentos más disímiles son útiles recíprocamente, porque los distintos productos de cada una de sus respectivas ramas industriales, mediante esa propensión universal al comercio y al intercambio, se encuentran mezclados, por así decirlo, en una misma masa en común, donde cada hombre puede ir a comprar según sus necesidades alguna parte del producto de la industria del otro. Dado que esa propensión al intercambio da origen a la división del trabajo, el crecimiento de esa división está siempre limitado, por ende, por la extensión de la capacidad de intercambiar o, en otras palabras, por la extensión del mercado. Si el mercado es muy pequeño, nadie se animará a dedicarse completamente a una única ocupación, por no poder intercambiar el excedente del producto de su trabajo que supere su propio consumo, por un excedente igual del producto del trabajo de otro que quiere procurarse...» En un estado avanzado: «Cada hombre subsiste por échanges, por el intercambio y se convierte en una especie de comerciante y la sociedad misma es, en realidad, una sociedad que comercia (véase Destutt de Tracy: la sociedad es una serie de intercambios recíprocos, en el commerce reside toda la esencia de la sociedad.) ... La acumulación de los capitales asciende con la división del trabajo, y viceversa». Hasta aquí Adam Smith.

«Si cada familia produjera la totalidad de los objetos de su consumo, la sociedad podría continuar funcionando aunque no se realizara ningún tipo de intercambio –sin ser fundamental, el intercambio es imprescindible en el estado avanzado de nuestra sociedad–; la división del trabajo es un uso hábil de las capacidades del hombre –ella aumenta, así, los productos de la sociedad, su poder y sus placeres, pero roba y disminuye la capacidad de cada hombre tomado individualmente–. La producción no puede tener lugar sin el intercambio.» Así dice J. B. Say.

«Las capacidades inherentes al hombre son: su inteligencia y su disposición física para el trabajo; aquellos que ven su origen en el estado social afirman: la capacidad de dividir el trabajo y de repartir los distintos trabajos entre los distintos hombres... y la capacidad de intercambiar los servicios recíprocos y los productos que constituyen esos medios... El motivo por el cual un hombre dedica sus servicios a otro es el interés personal; el hombre exige una recompensa por los servicios prestados a otro. El derecho a la propiedad privada exclusiva es indispensable para que el intercambio se establezca entre los hombres.» «El intercambio y la división del trabajo se condicionan mutuamente.» Así dice Skarbek.

Mill presenta el intercambio desarrollado, el *comercio*, como *consecuencia* de la *división del trabajo.*

«La actividad del hombre puede reducirse a elementos muy simples. En verdad, no puede hacer nada más que producir movimiento; puede mover las cosas, para ||XXXVII| alejarlas o acercarlas entre sí; las propiedades de la materia hacen el resto. En la utilización del trabajo y de las máquinas se encuentra a menudo que los efectos pueden ser aumentados por medio de una hábil distribución, de una separación de las operaciones que se contraponen y mediante la reunión de todas aquellas que de alguna manera pueden favorecerse mutuamente. Dado que, en general, los hombres no pueden ejecutar muchas operaciones diferentes con igual velocidad y habilidad, ya que la costumbre les proporciona esa capacidad para el ejercicio de un número reducido de operaciones; así siempre es ventajoso limitar tanto como sea posible el número de operaciones confiadas a cada individuo. Para la división del trabajo y la distribución de las capacidades del hombre y de las máquinas de la manera más ventajosa, es necesario, en una gran cantidad de casos, operar a gran escala o, en otras palabras, producir las riquezas en grandes masas. Esta ventaja es la base del surgimiento de las grandes manufacturas, un pequeño número

de ellas, fundadas bajo circunstancias propicias, aprovisiona a menudo no solamente a un solo país, sino a varios, con la cantidad demandada de los objetos producidos por esas manufacturas». Así dice Mill.

Toda la economía política moderna coincide, sin embargo, en que la división del trabajo y la riqueza de la producción, la división del trabajo y la acumulación del capital se condicionan mutuamente, del mismo modo que la propiedad privada *emancipada*, abandonada a sí misma, puede producir, sin embargo, la división del trabajo más útil y abarcadora.

Entonces, el desarrollo de *Adam Smith* puede resumirse así: la división del trabajo le da al hombre la capacidad de producción infinita. Está basada en *la propensión al intercambio* y *tráfico*, en una propensión específicamente humana, que probablemente no es casual, sino que está condicionada por el uso de la razón y del lenguaje. El motivo del intercambio no es la *humanidad*, sino el *egoísmo*. La variedad de los talentos humanos es más el efecto que la causa de la división del trabajo, es decir, del intercambio. Este último hace también útil a esa variedad. Las propiedades especiales de las distintas razas de una especie son, por naturaleza, más claras que la variedad de la disposición y de la actividad humanas. Como los animales no poseen *la capacidad de intercambiar*, a ningún individuo animal le sirve la propiedad distinta de una animal de la misma especie, pero de distinta raza. Los animales no poseen la capacidad de reunir las distintas propiedades de su especie; no pueden contribuir en nada al provecho y a la comodidad *comunes* de su especie. Es diferente en el *hombre*, en el que se utilizan recíprocamente las formas de actividad y los talentos más dispares, *porque* los hombres pueden reunir sus *diversos* productos en una masa común de la que cada uno puede comprar. Así como la división del trabajo procede de la propensión a *intercambio*, así crece y está limitada por la *extensión* del *intercambio*, del *mercado*. En un estado avanzado, cada hombre

es *comerciante*, la sociedad es una *sociedad comercial*.

Say considera el *intercambio* como contingente y no fundamental. La sociedad podría existir sin él. Este es indispensable en un estado avanzado de la sociedad. No obstante, la *producción* no puede tener lugar *sin él*. La división del trabajo es un medio *cómodo*, *útil*, una utilización hábil de las capacidades humanas para la riqueza social, pero disminuye la *capacidad de cada hombre tomado individualmente*. La última observación es un progreso de Say.

Skarbek diferencia las capacidades *individuales*, *inherentes al hombre*, la inteligencia y la disposición física al trabajo, de las capacidades *que se derivan* de la sociedad, el *intercambio* y la *división del trabajo*, que se condicionan mutuamente. Pero la condición necesaria del intercambio es la *propiedad privada*. Skarbek expresa en este punto, objetivamente, lo que Smith, Say, Ricardo, etc., dicen cuando designan al *egoísmo*, al *interés privado* como base del intercambio o al *tráfico* como la forma *esencial* y *adecuada* del intercambio.

Mill presenta al *comercio* como consecuencia de la *división del trabajo*. La actividad *humana* se reduce para él a un *movimiento mecánico*. La división del trabajo y la utilización de máquinas promueven la riqueza de la producción. A cada hombre se le debe confiar, en lo posible, un campo pequeño de operaciones. Por su parte, la división del trabajo y la utilización de máquinas condicionan la producción de la riqueza en masa, es decir, del producto. Esta es la base de las grandes manufacturas.

||XXXVIII| La consideración de la *división del trabajo* y del *intercambio* es de gran interés, porque son las expresiones *evidentemente enajenadas* de la *actividad* y de la *capacidad esencial* humanas como de una actividad y una capacidad esencial *genéricas*.

Decir que la *división del trabajo* y el *intercambio* se basan en la *propiedad privada* no es otra cosa que afirmar que el

trabajo es la esencia de la propiedad privada, una afirmación que el economista político no puede demostrar y que nosotros queremos demostrar por él. Justamente en este punto, en que la *división del trabajo* y el *intercambio* son formas de la propiedad privada, reside la prueba doble, tanto de que la vida *humana* necesitaba de la propiedad privada para su realización como, por otro lado, que necesita ahora de la superación de la *propiedad privada*.

La *división del trabajo* y el *intercambio* son las dos *manifestaciones* en las que el economista político insiste en el carácter social de su ciencia y en la contradicción de su ciencia, que expresa inconscientemente, de un aliento, la fundación de la sociedad a través de intereses singulares no sociales.

Los factores que tenemos que tratar son: en primer lugar, la *propensión al intercambio* –cuya causa es colocada en el egoísmo– se considera como causa o efecto recíproco de la división del trabajo. Say considera al intercambio como no *fundamental* para la esencia de la sociedad. La riqueza, la producción se explican por medio de la división del trabajo y del intercambio. El empobrecimiento y la pérdida de la esencia de la actividad individual se corresponden con la división del trabajo. El intercambio y la división del trabajo son reconocidos como productores de la gran *variedad de talentos humanos*, una variedad que a su vez se vuelve *útil* mediante aquellos. Skarbek divide las capacidades de la producción o las capacidades esenciales productivas del hombre en dos partes, 1. las individuales o inherentes a él, su inteligencia y la disposición o capacidad especial para el trabajo o capacidad; 2. las que *se derivan* de la sociedad –no del individuo real–, la división del trabajo y el intercambio. Más aún: la división del trabajo está limitada por el mercado. El trabajo humano es un simple *movimiento mecánico*; lo principal lo hacen las propiedades materiales de los objetos. A un individuo se le tiene que asignar la menor cantidad posible de operaciones. La división del traba-

jo y la concentración del capital, la nulidad de la producción individual y la producción de la riqueza en masa. Comprensión de la libre propiedad privada en la división del trabajo. ||XXXVIII|

[Dinero]

||XL| Si los *sentimientos*, pasiones, etc. del hombre no son solo determinaciones antropológicas en sentido [estricto], sino afirmaciones esenciales (naturales) verdaderamente *ontológicas*; y si solo se afirman realmente por el hecho de que su *objeto* es *sensorial* para ellas, se entiende así, 1. que la forma de su afirmación no es en absoluto una y la misma, sino más bien que la forma diferenciada de la afirmación construye la peculiaridad de su existencia, de su vida; la forma, como el objeto para ella, es la forma particular de su *goce*; 2. allí donde la afirmación sensorial es la superación inmediata del objeto en su forma independiente (comer, beber, trabajar un objeto, etc.), es esto la afirmación del objeto; 3. en tanto el hombre es *humano*, por ende, su sentimiento también es *humano*, etc., la afirmación del objeto es a través de otro objeto; asimismo, su propio goce; 4. recién por medio de la industria desarrollada, es decir, por medio de la mediación de la propiedad privada, la esencia ontológica de la pasión humana se transforma tanto en su totalidad como en su humanidad; la ciencia del hombre es entonces un producto mismo de la autoactividad del hombre; 5. el sentido de la propiedad privada –desprendido de su alienación– es la *existencia* de *objetos esenciales* para el hombre, tanto como objeto del goce como de la actividad.

El *dinero*, en tanto que posee la *propiedad* de comprar todo, en tanto que posee la propiedad de apropiarse de todos los objetos, es, en consecuencia, el *objeto* en sentido eminente. La universalidad de su propiedad es la omnipotencia de su ser; por eso, vale como ser todopoderoso... El dinero es el *alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida y el medio de

vida del hombre. Pero *lo que* me transmite *mi* vida, me lo transmite también la existencia de los otros hombres para mí. Esto es para mí el otro hombre.

«¡Qué diantre! Tuyos son, sin duda, manos y pies, cabeza y trasero[67]; pero todo aquello de que yo disfruto buenamente ¿es menos mío por eso? Si puedo pagar seis caballos, ¿no son mías las fuerzas de ellos? Corro así velozmente y soy un hombre verdadero y cabal, como si tuviera veinticuatro piernas»[68].

Goethe: *Fausto* (Mefistófeles)
[Gabinete de estudio. Fausto y Mefistófeles.]

Shakespeare en *Timón de Atenas*:

«¡Oro! ¡Oro amarillo, brillante, precioso! ¡No, oh dioses, no soy hombre que haga plegarias inconsecuentes! Muchos suelen volver con esto lo blanco negro; lo feo, hermoso; lo falso, verdadero; lo bajo, noble; lo viejo, joven; lo cobarde, valiente. Esto os va a sobornar a vuestros sacerdotes..., va a retirar la almohada de debajo de la cabeza del hombre más robusto; este amarillo esclavo va a fortalecer y disolver religiones, bendecir a los malditos, hacer adorar la lepra blanca, dar plaza a los ladrones, y hacerlos sentar entre los senadores, con títulos, genuflexiones y alabanzas. El es el que hace que se vuelva a casar la viuda marchita y el que perfuma y embalsama como un día de abril a aquella ante la cual entregarían la garganta, el hospital y las úlceras en persona. Vamos, fango condenado, puta común de todo el género que siembras la disensión entre la multitud de las naciones»[69].

---

67. La traducción ha sido levemente modificada (en el original, *Hintere*).

68. Goethe, Johann Wolfgang, *Fausto*. vv. 1820-1826. Trad. de J. Roviralta Borrell. Buenos Aires: José Ballesta editor, 1947, pp. 66-67.

69. Shakespeare, William, *Obras completas*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Astrana Marín. Bilbao: Aguilar, 1978, v. 2, p. 643.

Y más abajo:

«¡Oh tú, dulce regicida, amable agente de divorcio entre el hijo y el padre! ¡Brillante corruptor del más puro lecho de Himeneo! ¡Marte valiente! ¡Galán siempre joven, fresco, amado y delicado, cuyo esplendor funde la nieve sagrada que descansa sobre el seno de Diana! Dios visible que sueldas juntas las cosas de la Naturaleza absolutamente contrarias y las obligas a que se abracen; tú, que sabes hablar todas las lenguas para todos los designios. ¡Oh, tú, piedra de toque de los corazones, piensa que el hombre, tu esclavo, se rebela, y por la virtud que en ti reside, haz que nazcan entre ellos las querellas que los destruyan, a fin de que las bestias puedan tener el imperio del mundo!»[70]

Shakespeare describe muy acertadamente la esencia del *dinero*. Para entenderlo, empecemos primero con la interpretación del pasaje de Goethe.

Lo que es mío a través del *dinero*, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso *soy yo*, el poseedor del dinero mismo. Tan grande es la fuerza del dinero, tan grande es mi fuerza. Las propiedades del dinero son propiedades y capacidades esenciales mías –que soy su poseedor–. Eso que *soy* y *puedo* no está determinado de ninguna manera por mi individualidad. *Soy* feo, pero puedo comprar a la mujer *más bella*. Por consiguiente, no soy *feo*, ya que el efecto de la *fealdad*, su capacidad atemorizante, es aniquilado por el dinero. Yo –según mi individualidad– soy *inválido*, pero el dinero me proporciona veinticuatro pies; por lo tanto, no soy inválido; soy un hombre malo, deshonesto, inconsciente, carente de espíritu, pero el dinero es honrado, por ende, su poseedor también. El dinero es el sumo bien, entonces también lo es su dueño; el dinero me libra del esfuerzo de ser deshonesto; entonces, presumiré de honesto; carezco de *espíritu*, pero el di-

70. *Ibídem*, p. 650.

nero es el *verdadero espíritu* de todas las cosas; entonces, ¿cómo podría su dueño carecer de espíritu? Para eso puede comprarse gente de espíritu ingenioso, y lo que es poder sobre los espíritus ingeniosos, ¿no es más que el ingenioso? Yo, que poseo por medio del dinero *todo* lo que un corazón humano anhela, ¿no poseo todas las capacidades humanas? ¿Mi dinero no transforma, entonces, todas mis incapacidades en su contrario?

Si el *dinero* es el lazo que me une a la vida *humana*, con la sociedad, con la naturaleza y los hombres, ¿no es el dinero el lazo de todos los *lazos*? ¿No puede desatar y atar todos los lazos? ¿No es por eso también el *medio de separación* universal? Es la verdadera *moneda fraccionaria*, como el verdadero *medio de unión*, la fuerza galvano-*química* de la sociedad.

Shakespeare subraya especialmente dos propiedades del dinero:

1. Es el dios visible, la transformación de todas las propiedades humanas y naturales en su contrario, la confusión y la inversión universales de las cosas; hermana todo lo imposible;

2. es la puta universal, el alcahuete universal de los hombres y los pueblos.

La inversión y la confusión de todas la cualidades humanas y naturales, la hermandad de todo lo imposible –la fuerza divina– del dinero, residen en su *esencia*, como la *esencia genérica* alienada, enajenada y exteriorizada de los hombres. Es la *capacidad* enajenada de la *humanidad*.

Lo que no puedo en cuanto a *hombre*, lo que, por ende, todas mis capacidades esenciales individuales no pueden, lo puedo conseguir mediante el *dinero*. El dinero convierte a cada una de esas capacidades esenciales en algo que ella en sí misma no es, o sea, en su *contrario*.

Cuando anhelo un plato de comida o quiero usar el coche de posta, porque no soy suficientemente fuerte para hacer el camino a pie, el dinero me procura, entonces, el plato de comida y el coche de posta, o sea, convierte mis deseos a partir

de la esencia de la representación, los traduce de su existencia pensada, imaginada y querida en su existencia *sensorial, real*; los traduce de la representación a la vida, del ser representado al ser real. Como tal mediación es el [dinero] la fuerza *verdaderamente creadora.*

La *demande*[71] existe ciertamente también para aquel que no tiene dinero, pero su demanda es un mero ser de la representación, que no tiene ||XLIII| ningún efecto sobre mí, sobre un tercero, sobre los [otros]; no tiene ninguna existencia; por lo tanto, es para mí mismo *irreal, carente de objeto.* La diferencia entre la demanda efectiva, basada en el dinero, y la no efectiva, basada en mi necesidad, mi pasión, mi deseo, etc., es la diferencia entre *ser* y *pensar*; entre la mera representación *existente* en mí y la representación como *objeto real*, que existe para mí fuera de mí.

Si no tengo dinero para viajar, no tengo ninguna *necesidad* de viajar real que pueda realizarse. Si tengo una *vocación* para estudiar, pero no tengo dinero para eso, no tengo *ninguna* vocación para estudiar, o sea, ninguna vocación *efectiva, real.* Por el contrario, si no tengo verdaderamente *ninguna* vocación para estudiar, pero tengo la voluntad *y* el dinero, tengo una vocación *efectiva* para eso. El *dinero* como *medio* y *capacidad* para convertir la *representación en realidad* y *la realidad en la mera representación* –medio y capacidad externa, universal y que no proviene del hombre como hombre, ni de la sociedad humana como sociedad–, transforma tanto las *efectivas capacidades esenciales humanas y naturales* en representaciones meramente abstractas y por eso *imperfecciones*, quimeras angustiosas, como convierte, por otro lado, las *imperfecciones y las quimeras efectivas*, las capacidades esenciales efectivamente impotentes, que existen solo en la imaginación del individuo, en *capacidades esenciales y facultades efectivas.* Ya según esta determinación, el dinero es la inversión universal de las *individualidades*, que se transfor-

71. En francés en el original.

ma en su contrario y añade, a sus propiedades, propiedades contradictorias.

El dinero aparece como ese poder que todo lo *invierte*, frente al individuo y frente a los lazos sociales, etc., que se afirman para sí como *esencia*. Transforma la fidelidad en infidelidad; el amor, en odio; el odio, en amor; la virtud, en vicio; el vicio, en virtud; el siervo, en señor; el señor, en siervo; la tontería, en inteligencia; la inteligencia, en tontería.

Dado que el dinero como concepto de valor, existente y activo, confunde y mezcla todas las cosas, así es también la *confusión* y la *mezcla* universal de todas las cosas, por ende, el mundo del revés, la confusión y la mezcla de todas las cualidades naturales y humanas.

El que puede comprar la valentía, ese es valiente, aunque sea cobarde. Ya que el dinero se intercambia no por una determinada cualidad, por una determinada cosa, por capacidades esenciales humanas, sino por todo el mundo objetivo humano y natural, de ese modo, intercambia, entonces, desde la perspectiva de su poseedor –cada propiedad por otra– también la propiedad y el objeto que se le opone; es la hermandad de lo imposible; obliga a que las cosas contrarias se abracen.

Si presupones al *hombre* como *hombre* y su relación con el mundo como una relación humana, puedes intercambiar amor solo por amor, confianza solo por confianza, etc. Si quieres disfrutar el arte, debes ser un hombre formado en el arte; si quieres influir sobre otros hombres, debes ser un hombre que efectivamente estimula y produce un efecto alentador sobre otros hombres. Cada una de tus relaciones con el hombre –y con la naturaleza– debe ser una *determinada expresión* de tu vida *efectiva e individual*, correspondiente al objeto de tu voluntad. Si amas sin causar el amor recíproco, o sea, si tu amor no produce como amor el amor recíproco, si no te haces, mediante tu *expresión de vida* como hombre que ama, *hombre amado*, entonces tu amor es impotente, es una desgracia. ||XLIII|

[CRÍTICA DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA Y DE LA FILOSOFÍA EN GENERAL]

||XI| 6. En este punto se encuentra quizás el lugar para dar algunas explicaciones a fin de facilitar la comprensión y la justificación de la dialéctica hegeliana en general, como particularmente de su exposición en la *Fenomenología* y en la *Lógica*; por último, nos ocuparemos del comportamiento del nuevo movimiento crítico.

La ocupación en torno al contenido del viejo mundo, el desarrollo de la crítica alemana moderna limitado por el tema, fue tan violento que tuvo lugar un comportamiento completamente acrítico en cuanto al método de la crítica y una completa falta de conciencia en cuanto a la pregunta *aparentemente formal*, pero verdaderamente *esencial:* ¿qué actitud asumir respecto de la *dialéctica* hegeliana?

La falta de conciencia –sobre la relación entre la crítica moderna y la filosofía de Hegel en general, como con la dialéctica en particular– era tan grande, que críticos como *Strauß* y *Bruno Bauer* están confinados, al menos, en potencia, totalmente dentro de la lógica hegeliana; el primero, completamente; el segundo, en sus *Synoptiker* (donde coloca, en contraposición a Strauß, la «autoconciencia» del hombre abstracto en el lugar de la sustancia de la «naturaleza abstracta») y aun en *Entdecktes Christentum.* En este último, dice, por ejemplo: «Como si la autoconciencia, en la medida en que postula al mundo, la diferencia, y en aquello que produce, se produce a sí misma, ya que supera otra vez la diferencia entre lo producido y ella misma, ya que solo en la producción y en el movi-

miento es ella misma –como si no tuviese su finalidad en ese movimiento», etc.–, o: «Ellos (los materialistas franceses) todavía no han podido ver que el movimiento del universo solo se ha vuelto verdaderamente para sí y se ha vuelto una unidad consigo mismo como el movimiento de la autoconciencia».

Expresiones que ni siquiera en el lenguaje muestran una diferencia respecto de la concepción hegeliana, sino más bien la repiten literalmente.

||XII| Bauer demuestra qué poca conciencia sobre la relación con la dialéctica hegeliana había durante el acto de la crítica (Bauer, *Synoptiker*), cuán poco se desarrolló esta conciencia también después del acto de la crítica de los contenidos, cuando aparta, en su *Gute Sache der Freiheit,* la pregunta impertinente del señor Gruppe «¿y ahora qué con la lógica?, remitiéndola a los críticos venideros.

Pero también ahora, después de que *Feuerbach* –tanto en sus «Thesen» de *Anekdota,* como más detalladamente en la *Philosophie der Zukunft*– dio por tierra radicalmente con la vieja dialéctica y la vieja filosofía; después de que, por el contrario, aquella crítica –que no sabía llevar a cabo ese hecho, que dio el hecho por realizado– proclamada como crítica pura, decidida, absoluta y en claro respecto de sí misma; después de que redujo, en su arrogancia espiritualista, todo el movimiento histórico a la relación del resto del mundo –que se encuadra frente a ella en la categoría de la «masa»– con ella misma y ha resuelto todas las oposiciones dogmáticas a una oposición dogmática única entre su propia inteligencia y entre la estupidez del mundo, entre el Cristo crítico y la humanidad concebida como *«la multitud»*; después de que ha demostrado, diariamente y a cada hora, su propia superioridad ante la falta de espíritu de la masa; después de que, finalmente, ha dictado el *juicio final* crítico bajo la figura de que estaría cerca el día en que toda la humanidad caída se levantaría en su contra, dividida por ella en grupos, y cada multitud en particular recibiría su

testimonium paupertatis[72]; después de que imprimió su sublimidad sobre los sentimientos humanos como sobre el mundo, sobre el que, entronizada en una sublime soledad, deja resonar de sus labios sarcásticos y de tiempo en tiempo las carcajadas de los dioses olímpicos; después de todas estas divertidas gesticulaciones del idealismo (del neohegelianismo) que muere bajo la forma de la crítica, ni siquiera expresó la noción de que uno debe enfrentarse críticamente con su madre, la dialéctica hegeliana; tampoco supo aducir nada acerca de su relación con la dialéctica de Feuerbach. Una conducta totalmente acrítica consigo misma.

Feuerbach es el único que tiene una relación *seria* y *crítica* con la dialéctica hegeliana y que ha hecho descubrimientos verdaderos en este terreno; es en realidad el verdadero superador de la vieja filosofía. La magnitud del aporte y la sencillez silenciosa con la que Feuerbach presenta dicho aporte al mundo, se oponen maravillosamente a la relación contraria.

La gran acción de Feuerbach es:

1. la prueba de que la filosofía no es otra cosa que la religión expresada en el pensamiento y desarrollada intelectualmente; otra forma y manera de existencia de la alienación de la esencia humana; por consiguiente, debe ser condenada;

2. la base del *materialismo verdadero* y de la *ciencia real*, ya que Feuerbach hace de la relación social «del hombre con el hombre» el principio básico de la teoría;

3. ya que establece una contraposición entre la negación y la negación, que pretende ser lo absolutamente positivo y lo positivo que se basa en sí mismo y fundado positivamente en sí mismo.

Feuerbach explica la dialéctica hegeliana (y fundamenta así el punto de partida de lo positivo, de lo sensorialmente cierto) de la siguiente manera: Hegel parte de la alienación

---

72. Testimonio de pobreza.

(lógicamente: de lo infinito, de lo universal abstracto) de la sustancia, de la abstracción absoluta y fija. Es decir, dicho en palabras pedestres: Hegel parte de la religión y de la teología. En *segundo* lugar, supera lo infinito, postula lo real, sensorial, concreto, finito, particular (filosofía, superación de la religión y la teología). En *tercer* lugar, supera a su vez lo positivo y restablece de nuevo la abstracción, lo infinito. Restablecimiento de la religión y la teología.

Por lo tanto, Feuerbach concibe la negación de la negación solo como contradicción de la filosofía consigo misma, como la filosofía, a la que la teología (trascendencia, etc.) afirma, después de que la ha negado; por consiguiente, la afirma oponiéndose a sí misma.

La posición o la autoafirmación y autoconfirmación que reside en la negación de la negación se concibe como ||XIII| una posición aún insegura de sí misma, por eso, afectada por su opuesto, que duda de sí misma y que necesita, por ende, de la demostración, que no puede ser demostrada por su propia existencia como posición no independiente y, por eso, se opone a ella directamente y sin mediación la posición sensiblemente cierta, fundada en sí misma.

Pero dado que Hegel concibió la negación de la negación –según la relación positiva que reside en ella como lo verdadera y únicamente positivo; según la relación negativa que reside en ella, como el único acto verdadero y acto de autoconfirmación de todo ser– encontró solo la expresión *abstracta*, *lógica*, *especulativa* para el movimiento de la historia, que todavía no es historia *real* del hombre como sujeto presupuesto, sino recién *acto de producción*, *historia de origen* del hombre. Vamos a aclarar tanto la forma abstracta como la diferencia que tiene este movimiento en Hegel, en oposición a la crítica moderna del mismo proceso en *Wesen des Christentums*, de Feuerbach, o más aún, explicaremos la forma *crítica* de ese movimiento todavía acrítico en Hegel.

Una mirada al sistema hegeliano. – Hay que empezar por la *Fenomenología* hegeliana, por el verdadero lugar de nacimiento y el misterio de la filosofía de Hegel.

Fenomenología

A- *La autoconciencia*

I. Conciencia. a) Certeza sensible o el esto y la *suposición.* b) La *percepción* o la cosa con sus propiedades y la *ilusión.* c) Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible.

II. La autoconciencia. La verdad de la certeza de sí mismo. a) Independencia y sujeción de la autoconciencia, señorío y servidumbre. b) Libertad de la autoconciencia. Estoicismo, escepticismo, la conciencia desventurada.

III. Razón. Certeza y verdad de la razón. a) Razón observante; observación de la naturaleza y de la autoconciencia. b) Realización de la autoconciencia racional por sí misma. El placer y la necesidad. La ley del corazón y el desvarío de la infatuación. La virtud y el curso del mundo. c) La individualidad, que es para sí real en y para sí misma. El reino animal del espíritu y el engaño o la cosa misma. La razón legisladora. La razón que examina leyes.

B- *El espíritu.*

I. El espíritu *verdadero*; la eticidad.
II. El espíritu extrañado de sí mismo, la cultura.
III. El espíritu cierto de sí mismo, la moralidad.

C- La religión. Religión *natural*, *del arte*, *revelada.*

D- *El saber absoluto.*

Dado que la *Enciclopedia* de Hegel comienza con la lógica, con el pensamiento puramente especulativo, y termina con el saber absoluto, con el espíritu autoconsciente, el espíritu filo-

sófico absoluto, sobrehumano, que se concibe a sí mismo, toda la *Enciclopedia* no es otra cosa que la *esencia desplegada* del espíritu filosófico, su autobjetivación; como el espíritu filosófico no es otra cosa que el espíritu alienado del mundo que se concibe intelectualmente (es decir, de manera abstracta) dentro de su autoalienación. La *lógica*: el *dinero* del espíritu, el *valor* especulativo, *intelectual* del hombre y de la naturaleza; su esencia que se ha vuelto irreal y completamente indiferente frente a toda determinación real; el *pensamiento enajenado* y que, por ende, hace abstracción de la naturaleza y del hombre real; el pensamiento *abstracto.*

La *exterioridad de ese pensamiento abstracto...* la *naturaleza,* tal como es para ese pensamiento abstracto. Aquella es externa a él, su pérdida de sí mismo; y el pensamiento la comprende también externamente como pensamiento abstracto, pero como pensamiento abstracto enajenado – finalmente el *espíritu,* ese pensamiento que vuelve a su propio lugar de nacimiento, pero que todavía no vale para sí mismo como espíritu antropológico, fenomenológico, psicológico, ético, artístico-religioso, hasta que se halla y se afirma a sí mismo finalmente como saber *absoluto* y, por consiguiente, como espíritu absoluto, es decir, abstracto, hasta que obtiene su existencia consciente y que le corresponde; ya que su verdadera existencia es la *abstracción.*

Un doble error en Hegel. [El] 1. se manifiesta en forma más clara en la *Fenomenología* como el lugar de nacimiento de la dialéctica hegeliana. Cuando Hegel, por ejemplo, concibió a la riqueza, al poder del Estado, etc., como la esencia alienada del ser *humano,* esto sucede solo en la forma intelectual de aquellos... Son seres de pensamiento, por eso, meramente una alienación del pensamiento *puro,* es decir, abstracto y filosófico. Todo el movimiento culmina, en consecuencia, con el saber absoluto. Aquello de lo cual están alienados estos objetos y aquello a lo cual se contraponen con la arrogancia de la realidad, eso es, precisamente, el pensamiento abstracto. El

filósofo se coloca –por consiguiente, incluso una forma abstracta del hombre alienado– como el *parámetro* del mundo alienado. Toda la *historia de enajenación* y toda la *anulación* de la enajenación no es otra cosa que la *historia de producción* del ||XVII| pensamiento abstracto, o sea, absoluto, del pensamiento lógico, especulativo. La *alienación*, que, por ende, conforma el verdadero interés y la superación de esa enajenación, del en *sí* y *para sí*, de la *conciencia* y de la *autoconciencia*, del *sujeto* y del *objeto*, es decir, la contraposición del pensamiento abstracto y de la realidad sensorial o de la sensorialidad real dentro del pensamiento mismo. Todos los otros opuestos y movimientos de esos opuestos son solo la *apariencia*, el *velo*, la forma *exotérica* de esos opuestos que son los únicos interesantes, los que conforman el *sentido* de los otros opuestos profanos. El hecho de que el ser humano no se *objetive no humanamente*, en contraposición a sí mismo, sino que se *objetive en la diferencia* y *en contraposición* con el pensamiento abstracto, vale como la esencia postulada y superada de la alienación.

||XVIII| La apropiación de las capacidades esenciales del hombre que se convirtieron en objetos y en objetos ajenos es, en consecuencia, en primer lugar, solo una *apropiación* que se realiza en la *conciencia*, en el *pensamiento* puro, es decir, en la *abstracción*, la apropiación de esos objetos como *pensamientos* y *movimientos del pensamiento*, por lo cual ya se encuentra en la *Fenomenología* de forma latente, como germen, como potencia, está presente como un secreto –a pesar de su aspecto completamente negativo y crítico y a pesar de la crítica contenida en ella, que a menudo se adelanta al posterior desarrollo– en el positivismo acrítico y en el idealismo también acrítico de las obras hegelianas posteriores; esta disolución y restablecimiento filosóficos de lo empíricamente existente.

En segundo lugar. La vindicación del mundo objetivo para el hombre –por ejemplo, el reconocimiento de que la conciencia *sensorial* no es una conciencia *abstractamente* sensorial, sino

una conciencia *humanamente* sensorial; de que la religión, la riqueza, etc., son solo la realidad alienada de la objetivación *humana*, de las capacidades esenciales *humanas* convertidas en obra y, por eso, solo constituyen el *camino* hacia la realidad verdaderamente *humana*–; esa apropiación o la comprensión de ese proceso aparece, por eso, para Hegel, de tal manera que la *sensorialidad*, la *religión*, el poder del Estado, etc., son seres *espirituales*; porque solo el espíritu es la *verdadera* esencia del hombre, y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante, el espíritu lógico, especulativo. La *humanidad* de la naturaleza y de la naturaleza producida por la historia, de los productos del hombre, aparece en el hecho de que ellas son *productos* del espíritu abstracto y, por lo tanto factores *espirituales*, *esencias de pensamiento*. La *Fenomenología* es, por consiguiente, la crítica oculta, que todavía no tiene claridad respecto de sí misma y mistificadora, pero en tanto retiene la *alienación* del hombre –aun cuando el hombre solo aparece bajo la forma del espíritu– *todos* los elementos de la crítica yacen en ella ocultos y a menudo ya *preparados* y de una manera que va mucho más allá de la perspectiva hegeliana. La «conciencia desventurada», la «conciencia noble», la lucha de «la conciencia noble y vil», etc., etc., estos pasajes aislados contienen los elementos *críticos* –pero aún en una forma alienada– de esferas enteras, como la de la religión, la del Estado, la de la vida burguesa, etc. Así, entonces, como la *esencia*, el *objeto* aparece como esencia del pensamiento, así el *sujeto* es siempre *conciencia* o *autoconciencia*, o más todavía el objeto aparece solo como conciencia *abstracta*, el hombre, solo como autoconciencia, las diferentes formas de la alienación que aparecen son, en consecuencia, solo distintas formas de la conciencia y de la autoconciencia. Como en sí la conciencia abstracta –como tal es concebido el objeto– es meramente un factor de diferenciación de la autoconciencia, así se presenta también como resultado del movimiento la identidad de la autoconciencia con la

conciencia, el saber absoluto, el movimiento del pensamiento abstracto que no se dirige ya hacia fuera, sino solo hacia sí mismo, se presenta como resultado, es decir, la dialéctica del pensamiento puro es el resultado.||XVIII|

||XXIII| La grandeza de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final –de la dialéctica de la negatividad como el principio motor y productor– es, por consiguiente, en primer lugar, que Hegel concibe la autoproducción del hombre como un proceso; la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esa enajenación; que concibe, entonces, la esencia del trabajo y del hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo. La conducta real, activa del hombre consigo mismo como ser genérico o la actividad de sí mismo como de un ser genérico real, es decir, como ser humano es solamente posible en la medida en que él crea realmente todas sus capacidades genéricas –lo que a su vez solo es posible a través de la acción conjunta de los hombres, solo como resultado de la historia–, se comporta en relación con las capacidades genéricas como objetos, lo que a su vez solo es posible, en principio, bajo la forma de la alienación.

Vamos a presentar en forma detallada la parcialidad y los límites de Hegel en el capítulo final de la *Fenomenología* –«El saber absoluto»–, un capítulo que contiene resumido tanto el espíritu de la *Fenomenología*, su relación con la dialéctica especulativa, como también la conciencia de Hegel sobre ambas y su relación recíproca.

Provisoriamente, adelantaremos lo siguiente: Hegel tiene el mismo punto de vista que los economistas políticos modernos. Concibe el trabajo como la esencia, como la esencia probatoria del hombre; solo ve el lado positivo del trabajo, no el negativo. El trabajo es el devenir para sí del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstractamente espiritual.

Entonces, lo que forma, en suma, la esencia de la filosofía, la enajenación del hombre que se sabe a sí mismo o la ciencia enajenada que se piensa a sí misma, todo esto es concebido por Hegel como la esencia de la filosofía y por eso puede resumir, en contraposición a la filosofía precedente, sus momentos individuales y puede presentar su filosofía como la filosofía. Lo que hicieron los otros filósofos, que conciben los momentos individuales de la naturaleza y de la vida humana como momentos de la autoconciencia y, por cierto, de la autoconciencia abstracta, Hegel lo sabe como la acción de la filosofía.

Por eso su ciencia es absoluta.

Pasemos a nuestro tema.

«El saber absoluto», último capítulo de la *Fenomenología*.

Lo principal es que el objeto de la conciencia no es otra cosa que la autoconciencia o que el objeto es solo la autoconciencia objetivada, la autoconciencia como objeto (postulación del hombre = autoconciencia.). Por ello, hay que superar el objeto de la conciencia. La objetividad como tal es válida para una relación alienada del hombre que no se corresponde con la esencia humana, la autoconciencia. La reapropiación de la esencia objetiva del hombre producida como ajena, determinada por la alienación, debe superar, en consecuencia, no solo el significado, la alienación, sino la objetividad, es decir, el hombre vale, entonces, como un ser no objetivo, espiritualista.

Hegel describe el movimiento de la superación del objeto de la conciencia de la siguiente manera: el objeto se muestra no solo como regresando al Sí (esto es, según Hegel, la concepción parcial de aquel movimiento, en consecuencia, la concepción que comprende un aspecto). El hombre postulado como a igual a yo. Pero el yo es solo el hombre concebido de forma abstracta y producido mediante la abstracción. El hombre está centrado en el Sí; su ojo, su oído, etc., están centrados

en el Sí; cada una de sus capacidades esenciales tiene en él la propiedad de estar centrada en el Sí.

Pero por eso es completamente falso decir: la autoconciencia tiene ojo, oído, capacidad esencial. La autoconciencia es antes bien una cualidad de la naturaleza humana, del ojo humano, etc; la naturaleza humana no es una cualidad de la ||XXIV| autoconciencia.

El Sí abstraído para sí y fijado es el hombre como egoísta abstracto, el egoísmo en su pura abstracción, elevado al pensamiento. (Más adelante volveremos sobre este punto.)

El ser humano, el hombre, es para Hegel = autoconciencia. Toda alienación de la esencia humana no es por eso nada más que alienación de la autoconciencia. La alienación de la autoconciencia no es una expresión, una expresión de la alienación real de la esencia humana que se refleja en el saber y en el pensamiento.

La alienación real, que se manifiesta concretamente, antes bien, es, de acuerdo con su esencia más íntimamente oculta –y recién expuesta a la luz por la filosofía– solo manifestación de la alienación de la esencia humana real, de la autoconciencia. La ciencia que comprende esto se llama, por eso, fenomenología. Toda reapropiación de la esencia objetiva alienada se manifiesta, en consecuencia, como una encarnación en la autoconciencia; el hombre que se adueña de su esencia es solo la autoconciencia que se adueña de la esencia objetiva. El retorno del objeto al Sí es, por eso, la reapropiación del objeto.

Expresado en forma universal, la superación del objeto de la conciencia es:

1. que el objeto se le presenta como tal a la conciencia en estado de desaparición;

2. que la enajenación de la autoconciencia es aquello que postula la cosidad [*Dingheit*];

3. que esta enajenación tiene un significado no solo negativo, sino también positivo;

4. ese significado lo tiene no solo para nosotros o en sí, sino para la autoconciencia misma.

5. Para ella, lo negativo del objeto o de su superación de sí tiene el significado positivo, o sabe la nulidad de lo negativo por el hecho de que se enajena de sí misma, ya que en esa enajenación se postula ella misma como objeto o postula al objeto en función de la unidad inseparable del ser para sí como sí mismo.

6. Por otra parte, aquí se encuentra simultáneamente este otro factor en el que la autoconciencia también superó esa enajenación y objetividad al mismo tiempo y la reincorporó en sí misma; en consecuencia, está en su ser otro como tal consigo misma.

7. Este es el movimiento de la conciencia, y esta es en ella la totalidad de sus momentos.

8. Debe comportarse igualmente con respecto al objeto según la totalidad de sus determinaciones y debe haberlo concebido así según cada una de esas determinaciones. Esta totalidad de sus determinaciones convierte al objeto en sí en una esencia espiritual y esta se convertirá para la conciencia en verdad, por medio de la concepción de cada una de las determinaciones en particular como del sí o por medio del comportamiento espiritual con respecto a aquellas, nombrado más arriba.

Con respecto a 1. El hecho de que el objeto como tal se presenta a la conciencia en estado de desaparición es el retorno del objeto al Sí nombrado más arriba.

Con respecto a 2. La enajenación de la autoconciencia postula la cosidad, porque el hombre es = autoconciencia, entonces su esencia objetiva enajenada o la cosidad (eso que es objeto para él, y es verdaderamente objeto para él, solo lo que es para él objeto esencial, lo que es, por ende, su esencia objetiva. Dado que el hombre real como tal no se convierte en sujeto, por eso tampoco la naturaleza –el hombre es la naturaleza humana– , sino solo la abstracción del hombre, la

autoconciencia, es entonces la cosidad, solo puede ser la autoconciencia enajenada) es = autoconciencia enajenada, y la cosidad es postulada por medio de esa enajenación. El hecho de que un ser vivo, natural, provisto y dotado de capacidades esenciales objetivas, es decir, materiales tenga también objetos de su esencia reales y naturales, así como que su autoenajenación es la postulación, como objetivo, de un mundo real, pero bajo la forma de la exterioridad, así pues, no correspondiente a su esencia, poderoso es completamente natural. No hay nada incomprensible y misterioso en eso. Antes bien lo contrario sería mucho más misterioso. Pero el hecho de que una autoconciencia pueda postular por medio de su enajenación solo la cosidad, es decir, incluso solo una cosa abstracta, una cosa de la abstracción y no una cosa real, es igualmente claro. Es ||XXVI| además claro que por eso la cosidad no es absolutamente nada independiente, esencial frente a la autoconciencia, sino que es una mera criatura, algo postulado por aquella, y lo postulado, en lugar de confirmarse a sí mismo, es solo una confirmación del acto de postular, que fija en un instante su energía como el producto y le otorga en forma aparente –pero solo por un instante– el papel de una esencia independiente, real.

Cuando el hombre real, corpóreo, que está sobre la tierra firme y completamente redonda, que exhala e inhala todas las fuerzas naturales, postula sus capacidades esenciales reales, objetivas, por medio de su enajenación, como objetos ajenos, entonces, la postulación, no es sujeto, es la subjetividad de las capacidades esenciales objetivas, cuya acción debe ser por eso, también, una acción objetiva. La esencia objetiva actúa de modo objetivo, y no actuaría de modo objetivo si lo objetivo no estuviera en la determinación de su esencia. Solamente crea, postula, porque está postulada por objetos, porque es originalmente naturaleza. En el acto de la postulación no cae entonces de su «actividad pura» a una creación del objeto, sino que su

producto objetivo confirma solo su actividad objetiva, su actividad como la actividad de un ser natural objetivo.

Vemos aquí que el naturalismo o el humanismo consumados se diferencian tanto del idealismo como del materialismo y que es la verdad que une a ambos. Vemos al mismo tiempo que solo el naturalismo es capaz de comprender el acto de la historia universal.

<El hombre es inmediatamente un ser natural. Como ser natural y como ser natural viviente está provisto, por una parte, de capacidades naturales, de capacidades vitales; un ser natural activo; estas capacidades existen en él como predisposiciones y habilidades, como impulsos; por otra parte, el hombre es como ser natural, corpóreo, sensorial, objetivo un ser pasivo, condicionado y limitado, como lo son el animal y la planta, es decir, los objetos de sus impulsos existen fuera de él, como objetos independientes de él; pero esos objetos son objetos de su necesidad, objetos indispensables, esenciales para la puesta en acción y la confirmación de sus capacidades esenciales. El hecho de que el hombre sea un ser corpóreo, dotado de fuerzas naturales, vital, real, sensorial, objetivo significa que tiene objetos reales, sensoriales como objeto de su ser, de su expresión vital o que solo puede expresar su vida en objetos reales, sensoriales. Ser objetivo, natural, sensorial y tener objeto, naturaleza y sentido fuera de sí tanto como ser objeto, naturaleza, sentido para un tercero, son dos cosas idénticas.> El hambre es una necesidad natural; necesita, por lo tanto, de una naturaleza externa, de un objeto externo para satisfacerse, para aplacarse. El hambre es la necesidad admitida por mi cuerpo de un objeto que existe fuera de él, indispensable para su integración y expresión esencial. El sol es el objeto de la planta, un objeto indispensable para ella, que confirma su vida, como la planta es objeto del sol, como expresión de la capacidad vivificadora del sol, como expresión de la capacidad esencial objetiva del sol.

Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí, no es un ser natural, no forma parte de la esencia de la naturaleza. Un ser que no tiene un objeto fuera de sí, no es un ser objetivo. Un ser que no es él mismo objeto para un tercero, no tiene ser para su objeto, es decir, no se comporta de forma objetiva, su ser no es objetivo.

||XXVII| Un ser no objetivo es un no ser.

Imaginemos un ser que ni es él mismo objeto ni tiene un objeto. Un ser de ese tipo sería, en primer lugar, el único ser; no existiría ningún ser fuera él; existiría aislado y solo. Ya que en cuanto hay objetos fuera de mí, en cuanto no estoy solo, soy un ser otro, una realidad otra que el objeto fuera de mí. Para ese tercer objeto soy, entonces, una realidad otra de él, es decir, su objeto. Un ser que no es objeto de otro ser, supone, por ende, que no existe ningún ser objetivo. En cuanto tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como objeto. Pero un ser no objetivo es un ser irreal, no sensorial, solo pensado, o sea, es solo un ser imaginado, un ser de la abstracción. Ser sensorial, es decir, ser real, es ser objeto del sentido, ser objeto sensorial, por lo tanto, tener objetos sensoriales fuera de sí, tener objetos de la propia sensorialidad. Ser sensorial es ser pasivo.

El hombre, como un ser objetivo sensorial es, en consecuencia, un ser pasivo, y porque es un ser que experimenta pasión es un ser que padece. El padecimiento [*Leidenschaft*], la pasión [*Passion*] es la capacidad esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto.

<Pero el hombre no es solamente ser natural, sino ser natural humano; es decir, un ser que es para sí mismo, por ende un ser genérico, que como tal debe confirmar y actuar tanto en su ser como en su saber. En consecuencia, ni los objetos humanos son objetos de la naturaleza, tal como se ofrecen de forma inmediata, ni el sentido humano, como existe en forma inmediata, es objetivo, sensorialidad humana, objetividad humana. Ni

la naturaleza –objetivamente– ni la naturaleza subjetivamente están inmediatamente disponibles en forma adecuada para el ser humano.> Y como todo lo natural debe originarse, el hombre también tiene, por lo tanto, su acto de origen, la historia, que para él, sin embargo, es un acto de origen consciente y por ser un acto de origen con conciencia se supera a sí mismo. La historia es la verdadera historia natural del hombre. (Sobre esto debemos volver más adelante.)

En tercer lugar, porque esta postulación de la cosidad misma es solo una apariencia, un acto que contradice a la esencia de la actividad pura, debe ser a su vez superada, la cosidad debe ser negada.

Con respecto a 3, 4, 5, 6. 3. Esa enajenación de la conciencia tiene no solo un significado negativo, sino también positivo y 4. ese significado positivo lo es no solo para nosotros o en sí, sino también para ella, la conciencia misma. 5. Para la conciencia, lo negativo del objeto o de su autosuperación tiene, debido a eso, el significado positivo, o aquella conoce la nulidad del objeto por el hecho de que ella misma se enajena, pues en virtud de esa enajenación sabe como objeto o sabe el objeto en virtud de la unidad inseparable del ser para sí como sí mismo. 6. Por otra parte, aquí se encuentra al mismo tiempo el otro factor, a saber, que la conciencia ha superado e igualmente reincorporado dentro de sí esa enajenación y objetividad; en consecuencia, en su *ser otro como tal* se encuentra *consigo misma.*

Ya lo hemos visto. La apropiación de la esencia objetiva alienada o la superación de la objetividad bajo la determinación de la *alienación* –que debe ir de la ajenidad indiferente hasta la alienación real y hostil– tiene para Hegel simultánea o incluso principalmente el significado de superar la *objetividad*, porque no el carácter *determinado* del objeto, sino su carácter *objetivo* para la autoconciencia es lo chocante y la alienación. Por eso, el objeto es lo negativo que se supera a sí

mismo, una *nulidad*. Esta nulidad del objeto tiene para la conciencia no solo un significado negativo, sino también uno *positivo*, ya que aquella *nulidad* del objeto es precisamente la *autoconfirmación* de la no objetividad, de la ||XXVIII| *abstracción*, de sí mismo. Para la conciencia misma, la nulidad del objeto tiene por eso un significado positivo, a saber, que la conciencia *conoce* esa nulidad, la esencia objetiva, como su *autoenajenación*; que sabe que la nulidad solo es a través de su autoenajenación.

El modo en que existe la conciencia y cómo existe algo para ella, es su *saber*. El saber es su único acto. Por eso, algo se vuelve para ella en la medida que ella *conoce* este *algo*. El saber es su única conducta objetiva. Conoce la nulidad del objeto, es decir, la no diferencia del objeto con respecto a ella, el no ser del objeto para ella, por el hecho de que conoce el objeto como su *autoenajenación*, es decir, se conoce –el saber como objeto– por el hecho de que el objeto es solo la *apariencia* de un objeto, un engaño, pero según su esencia no es otra cosa que el saber mismo que se enfrenta a sí consigo mismo y por eso ha enfrentado una *nulidad*, un algo, lo que no tiene *ninguna* objetividad fuera del saber; o el saber sabe que él, relacionándose como un objeto, está solamente *fuera* de sí, se enajena; que él *mismo* se *aparece* solo como objeto o que esto que se le aparece como objeto es solo él mismo. Por otro lado, Hegel dice que aquí se encuentra, al mismo tiempo, el otro factor, a saber, que la conciencia ha superado y al mismo tiempo reincorporado dentro de sí esa enajenación y objetividad, por lo tanto, está en su *ser otro como tal consigo misma*.

En esta discusión tenemos todas las ilusiones de la especulación juntas.

En primer lugar: la conciencia, la autoconciencia está en su *ser otro como tal consigo misma*. Por eso –si no hacemos abstracción aquí de la abstracción hegeliana y en lugar de la autoconciencia colocamos la autoconciencia del hombre– está

en su ser otro como tal consigo misma. Esto implica, por un lado, que la conciencia –el saber como saber, el pensamiento como pensamiento– pretende ser de modo inmediato lo *otro* de sí misma, sensorialidad, realidad, vida; el pensamiento que se supera en el pensamiento. (Feuerbach.) Este aspecto está aquí implícito en tanto que la conciencia solo como conciencia no tiene su impulso en la objetividad alienada, sino en la *objetividad como tal.*

En segundo lugar, se implica aquí que el hombre autoconciente, en tanto ha reconocido y superado el mundo espiritual –o la existencia universal y espiritual de su mundo– como autoenajenación, en tanto confirma, sin embargo, dicho mundo otra vez en esa forma enajenada y lo da como su verdadera existencia, lo restablece, pretende que se encuentra estar *en su ser otro como tal consigo mismo.* En consecuencia, después de la superación, por ejemplo, de la religión, después del reconocimiento de la religión como un producto de la autoenajenación, encuentra, no obstante, su confirmación en la *religión* como *religión.* Aquí *está* la raíz del *falso* positivismo de Hegel o de su criticismo solo *aparente*: lo que Feuerbach denomina postular, negar y restablecer la religión o la teología –que, sin embargo, debe ser comprendido de una manera más general–. En consecuencia, la razón está consigo misma en la sinrazón como sinrazón. El hombre, que ha reconocido llevar en el derecho, la política, etc., una vida enajenada, lleva en esa vida enajenada como tal su verdadera vida humana. La autoafirmación, la autoconfirmación, en *contradicción* consigo misma, tanto con el saber como con la esencia del objeto, es, entonces, el verdadero *saber* y la *vida.*

No se puede hablar más de una acomodación de Hegel a la religión, al Estado, etc., ya que esa mentira es la mentira de su principio.

||XXIX| Si *conozco* la religión como autoconciencia humana *enajenada*, entonces sé que en ella como religión no se con-

firma mi autoconciencia, sino mi autoconciencia enajenada en la religión; sé que mi autoconciencia misma adecuada a su esencia se confirma entonces no en la *religión*, sino antes bien en la religión *anulada, superada*.

En Hegel, la negación de la negación es, por eso, no la confirmación del ser verdadero, precisamente, a través de la negación del ser aparente, sino la confirmación del ser aparente o del ser alienado de sí en su negación o la negación de ese ser aparente como un ser objetivo, que habita fuera del hombre y que es independiente de él y la transformación de ese ser aparente en el sujeto.

Por eso, la *superación* tiene un papel singular, en la que la negación y la conservación, la afirmación, están enlazadas.

Así, por ejemplo, en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, el *derecho privado* superado = la *moral*, la moral superada = *familia*, la familia superada = *sociedad burguesa*, la sociedad burguesa superada = *Estado*, el Estado superado = *historia universal*. En la *realidad*, el derecho privado, la moral, la familia, la sociedad burguesa, el Estado, etc., permanecen, solo se convirtieron en *factores*, en existencias y modos de ser del hombre que no tienen validez en forma aislada, se disuelven y se engendran alternativamente, se convirtieron en *factores del movimiento*.

En su existencia real, esta esencia *móvil* está oculta. No se manifiesta, no se revela, sino que aparece recién en el pensamiento, en la filosofía, y por eso mi existencia religiosa verdadera es mi existencia *filosófico-religiosa*; mi existencia política verdadera, mi existencia *filosófico-jurídica*; mi existencia natural verdadera, la existencia *filosófico-natural*; mi existencia artística verdadera, la existencia *filosófico-artística*; mi existencia *humana* verdadera, mi *existencia filosófica*. Del mismo modo es la existencia verdadera de la religión, del Estado, de la naturaleza, del arte: la *filosofía* de la religión, de la naturaleza, del Estado, *del arte*. Pero si solamente la filosofía de la religión, etc., es la verdadera existencia para mí, enton-

ces soy también verdaderamente religioso solo como *filósofo de la religión*, y así niego la religiosidad *real* y al hombre religioso *real*. Pero, al mismo tiempo, *confirmo* a estos, ya sea dentro de mi propia existencia o dentro de la existencia ajena que les contrapongo, ya que esta *es* solo su expresión *filosófica*; ya sea en su forma originaria particular, dado que aquellos valen para mí como el ser otro solamente *aparente*, como alegorías, formas ocultas bajo velos sensoriales de su propia existencia verdadera, es decir, de mi existencia *filosófica*.

Del mismo modo, la *cualidad* superada = *cantidad*; la cantidad superada = *medida*; la medida superada = *esencia*; la esencia superada = *fenómeno*; el fenómeno superado = *realidad*; la realidad superada = *concepto*; el concepto superado = *objetividad*; la objetividad superada = *idea absoluta*; la idea absoluta superada = *naturaleza*; la naturaleza superada = espíritu *subjetivo*; el espíritu subjetivo superado = espíritu objetivo *moral*; el espíritu moral superado = *arte*; el arte superado = *religión*; la religión superada = *saber absoluto*.

Por un lado, esta superación es una superación de la esencia pensada; por ende, la propiedad privada *pensada* se supera en los *pensamientos* de la moral. Y como el pensamiento se imagina ser de forma inmediata lo otro de sí mismo, *realidad sensorial*, entonces su acción es también para él una acción *real sensorial*; así, esta superación pensante, que deja a su objeto persisitir en la realidad, cree haberlo superado realmente; por otro lado, como el objeto se convirtió para el pensamiento en un factor de pensamiento, por eso es también para él, en su realidad, una autoconfirmación de sí mismo, de la autoconciencia, de la abstracción.

||XXX| Desde un punto de vista, la existencia que Hegel *supera* en la filosofía, en consecuencia, no es la religión, el Estado, la naturaleza *reales*, sino la religión misma ya como un objeto del saber; el *dogmatismo*, como así también la *jurisprudencia*, la *ciencia del Estado*, la *ciencia de la naturaleza*. En

otro aspecto, la existencia está entonces en contraposición tanto con la esencia *real* como con la *ciencia* directamente no filosófica o con los *conceptos* no filosóficos de esa esencia. Por eso, contradice sus conceptos habituales.

Por eso, en Hegel, el hombre religioso, etc., puede encontrar su confirmación última.

Consideraremos ahora los factores *positivos* de la dialéctica hegeliana –dentro de la determinación de la alienación–.

a) La *superación*, como movimiento objetivo, que *reincorpora* dentro de sí a la enajenación. Esta es, expresada dentro de la alienación, la comprensión de la *apropiación* de la esencia objetiva a través de la superación de su alienación; la comprensión alienada de la *objetivación real* del hombre, de la apropiación real de su esencia objetiva por medio de la anulación de la determinación *alienada* del mundo objetivo, por medio de su superación, en su ser alienado; así como el ateísmo, como superación de Dios, es el devenir del humanismo teórico, el comunismo, como superación de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como su propiedad, el devenir del humanismo práctico; o bien, el ateísmo es el humanismo mediado consigo mismo a través de la superación de la religión, el comunismo es el humanismo mediado consigo mismo de la superación de la propiedad privada. Recién a través de la superación de esa mediación –que, sin embargo, es un requisito necesario–, deviene el humanismo que comienza a partir de sí mismo de forma positiva, el humanismo *positivo*.

Pero el ateísmo, el comunismo, no son una evasión, una abstracción, una pérdida del mundo objetivo producido por el hombre, de sus capacidades esenciales convertidas en objetividad, una pobreza que vuelve a la sencillez no natural, no desarrollada. Aquellos son antes bien el devenir real, la realización que se ha hecho real para el hombre, la realización de su esencia y de su esencia como una esencia real.

Hegel considera, entonces, en la medida en que considera

el sentido *positivo* de la negación referida a sí misma –aunque nuevamente de una manera alienada– la autoalienación, la enajenación del ser, la desobjetivación y la desrealización del hombre como una autoconquista, una expresión de la esencia, una objetivación, una realización. <En pocas palabras, Hegel considera –dentro de la abstracción– el trabajo como el *acto de autoproducción* del hombre, la conducta hacia sí mismo como ser ajeno y la actividad de su ser como un ser ajeno, como la *conciencia* y como la *vida genéricas* que devienen>.

b) En Hegel –como excepción, o antes bien como consecuencia de la inversión ya descripta–, aparece ese acto, en primer lugar, *solo* como *formal*, porque es abstracto, porque el ser humano mismo aparece solamente como *ser pensante abstracto*, como autoconciencia; y en segundo lugar, como la concepción es *formal* y *abstracta*, la superación de la enajenación se convierte, por eso, en una confirmación de la enajenación; o bien, para Hegel, aquel movimiento de *autoproducción*, de *autoobjetivación* como *autoenajenación* y *autoalienación* es la *expresión absoluta* de la *vida humana* y, por ende, la última, que apunta a sí misma y reposa en sí misma y que ha alcanzado su esencia.

Este movimiento en su forma abstracta ||XXXI|, en tanto dialéctica, aparece, por eso, como la *vida verdaderamente humana*, y como sin embargo es una abstracción, una alienación de la vida humana, tiene el valor de un *proceso divino*, pero entendido como proceso divino del hombre –un proceso que recorre su misma esencia distinta de él, abstracta, pura, absoluta–.

En tercer lugar, este proceso debe tener un agente, un sujeto. pero el sujeto solo aparece como resultado; este resultado, el sujeto, que se conoce a sí mismo como autoconciencia absoluta, es, en consecuencia, *Dios*, el *espíritu absoluto*, *la idea que se conoce a sí misma y que es activa*. El hombre real y la naturaleza real se convierten meramente en predicados, en símbolos de ese hombre irreal oculto y de esa naturaleza irreal. Por eso,

sujeto y predicado están relacionados entre sí bajo la forma de una inversión absoluta, un *sujeto-objeto místico* o la *subjetividad que se extiende por sobre el objeto*, el *sujeto absoluto* como un *proceso*, como un sujeto que se *enajena* y que retorna a sí desde la enajenación, pero que, simultáneamente, reincorpora dentro de sí aquella enajenación y el *sujeto* como ese proceso; el puro girar *infatigable* sobre sí mismo.

Primer punto. Concepción *formal* y *abstracta* del acto de autoproducción o de autoobjetivación del hombre.

El objeto alienado, la realidad esencial alienada del hombre, no es otra cosa –ya que Hegel postula hombre = autoconciencia– que conciencia, solo el pensamiento de la alienación, su expresión *abstracta* y, por eso, sin contenido e irreal, la *negación*. La superación de la enajenación no es nada más, entonces, que una superación abstracta, sin contenido, de aquella abstracción sin contenido, la negación de la negación. La actividad de la autoobjetivación plena de contenido, vital, sensorial, concreta se convierte, por ende, en su pura abstracción, la *negatividad absoluta*, una abstracción que, a su vez, es fijada como tal y es pensada como una actividad independiente, como la actividad por antonomasia. Como la así llamada negatividad no es más que la forma *abstracta, sin contenido*, de aquel acto real vital, su contenido puede ser también, en consecuencia, un mero contenido *formal*, producido por la abstracción de todo contenido. Por eso, las *formas de abstracción* universales, abstractas, que pertenecen a cada contenido, y por ese motivo, tanto indiferentes a todo contenido como precisamente válidas para todo contenido, las formas del pensamiento, las categorías lógicas, se desprenden del espíritu y de la naturaleza *reales*. (Más abajo, desarrollaremos el contenido *lógico* de la negatividad absoluta.)

Lo positivo que ha aportado Hegel aquí –en su lógica especulativa– es, por un lado, que los *conceptos determinados*, las *formas de pensamiento* universales y *fijas* en su independencia

frente a la naturaleza y al espíritu son un resultado necesario de la alienación universal del ser humano, en consecuencia, también del pensamiento humano, y que, por otro lado, Hegel las ha presentado y resumido, entonces, como factores del proceso de abstracción. Por ejemplo, el ser superado es esencia; la esencia superada, concepto; el concepto superado... idea absoluta. Pero, ¿qué es, entonces, la idea absoluta? Esta se supera a su vez a sí misma, si no quiere pasar otra vez desde el comienzo por todo el acto de abstracción y contentarse con ser una totalidad de abstracciones o la abstracción que se aprehende a sí misma. Pero la abstracción que se aprehende como abstracción se conoce como nada; debe superarse a sí misma, la abstracción, así arriba a una esencia que es, justamente, su contraposición; arriba a la *naturaleza*.

Toda la lógica es, en consecuencia, la demostración de que el pensamiento abstracto para sí no es nada, de que la idea absoluta para sí no es nada, de que solo la naturaleza es algo.

||XXXII| La idea absoluta, la idea abstracta, la que «*considerada* según su unidad consigo misma, es *intuición*» (Hegel: *Enciclopedia*, 3ª edic., pág. 222, § 244), la que (ibídem) «en la verdad absoluta de sí misma, el factor de su particularidad o del primer acto de determinar y ser otro, la *idea inmediata*, como su reflejo, se *decide* a *salir* libre *de sí* misma como *naturaleza*» (ibídem); toda esta idea, que se comporta de una manera tan especial y barroca, que les ha causado a los hegelianos terribles dolores de cabeza, no es otra cosa que la *abstracción* – es decir, el pensador abstracto– la que, instruida por la experiencia e ilustrada por su verdad, se decide, bajo algunas condiciones falsas e incluso abstractas, a *superarse* y a colocar su ser otro, lo particular, lo determinado, en el lugar de su estar consigo misma, de su ser nada, de su universalidad y de su indeterminación, la *naturaleza*, que solo se ocultaba dentro de sí como abstracción, como cosa del pensamiento; se decide a *salir libre de sí*, *es decir*, se decide a abandonar la abstracción y

a intuir por primera vez la naturaleza *libre* de la abstracción. La idea abstracta, que se vuelve inmediatamente *intuición*, no es más que el pensamiento abstracto que se supera y se decide a *intuir*.

Toda esta transición de la lógica a la filosofía natural no es más que la transición de la *abstracción* a la *intuición*, que le resulta al pensador abstracto tan difícil de llevar a cabo y, por eso, es descripta por aquel de una forma extravagante. El sentimiento *místico*, que impulsa al filósofo desde el pensamiento abstracto hacia la intuición, es el *aburrimiento*, el anhelo de un contenido.

(El hombre autoalienado es también un pensador alienado de su *esencia*, es decir, de la esencia natural y humana. Sus pensamientos son, por ende, espíritus fijos que habitan fuera de la naturaleza y del hombre. En su lógica, Hegel ha encerrado todos estos espíritus fijos; ha concebido a cada uno, en primer lugar, como negación, o sea, como *enajenación* del pensamiento *humano*, luego, como negación de la negación, o sea, como superación de esa enajenación, como expresión *real* del pensamiento humano; pero allí –como todavía atrapada en la alienación– esa negación de la negación es ya el restablecimiento de aquella en su alienación, ya la permanencia en el acto último, la relación consigo mismo en la enajenación, como en la verdadera existencia de esos espíritus fijos, o ya, en tanto esa abstracción se aprehende a sí misma y experimenta un infinito aburrimiento de sí misma, aparece en Hegel la superación del pensamiento abstracto, que solo se mueve en el pensamiento, que es sin ojos, dientes, oídos, sin nada, como decisión de reconocer a la *naturaleza* como ser y de dedicarse a la intuición.)

||XXXIII| Pero también la *naturaleza*, considerada en forma abstracta, para sí, fijada en la separación del hombre, no es *nada* para este. El hecho de que el pensador abstracto, que se ha decidido a intuir, intuya a la naturaleza de forma abstracta,

se entiende por sí solo. Así como la naturaleza fue encerrada por el pensador, en su forma oculta e inexplicable para él mismo, como idea absoluta, como cosa del pensamiento, del mismo modo, ha liberado de él, en verdad, liberándola de sí, solo esa *naturaleza abstracta* –pero ahora con el sentido de que esta es el ser otro del pensamiento, de que es la naturaleza real e intuida, distinta del pensamiento abstracto, es decir, ha liberado de sí a la naturaleza solo de la *cosa del pensamiento*–. O bien, para emplear un lenguaje humano, el pensador abstracto experimenta en su intuición de la naturaleza que los seres, que estimaba crear en la dialéctica divina a partir de la nada, de la pura abstracción, como productos puros del trabajo del pensamiento que se mueve en sí mismo y que no intuye nada de la realidad, no son sino *abstracciones* de *determinaciones naturales*. Por consiguiente, toda la naturaleza le repite al pensador las abstracciones lógicas solo de una manera sensorial exterior. Aquel *analiza* a su vez la naturaleza y estas abstracciones. Su intuición de la naturaleza es, por lo tanto, solo el acto de que confirma su abstracción de la intuición de la naturaleza, proceso generador de su abstracción, repetido por él a través de la conciencia. Así es, por ejemplo, el tiempo = negatividad, que se relaciona consigo misma (p. 238, ibídem.). El movimiento superado como materia se corresponde –en forma natural– con el devenir superado como existencia. La luz es la forma *natural, la reflexión* en *sí*. El cuerpo como *luna y cometa* es la forma *natural de la contraposición*, que, por un lado, según la lógica, es *lo positivo que descansa en sí mismo*, por otro, es lo *negativo* que descansa en sí mismo. La tierra es la forma *natural* de la *causa* lógica, como unidad negativa de la contraposición, etc.

La *naturaleza como naturaleza*, es decir, en tanto se diferencia aún sensorialmente de aquel sentido secreto, oculto en ella; la naturaleza separada, diferente de esas abstracciones, es la *nada*, una *nada* que *se verifica como nada*, *no* tiene *sentido* o tiene

solo el sentido de una exterioridad que debe ser superada. «En el punto de vista final-*teleológico* se encuentra la condición correcta de que la naturaleza no contiene en sí misma a la finalidad absoluta» (p. 225, § 245).

Su finalidad es la confirmación de la abstracción.

«La naturaleza ha resultado ser la idea en la forma del ser otro. Dado que la idea es, entonces, lo negativo de sí misma o es externa a sí misma, la naturaleza, por lo tanto, no es externa, solo relativa frente a esa idea, sino que la exterioridad significa la determinación en que existe como naturaleza» (p. 227, § 247).

La *exterioridad* no debe entenderse aquí como la *sensorialidad* que *se exterioriza* y que queda abierta a la luz y al hombre sensorial. La exterioridad debe tomarse aquí en el sentido de la enajenación, de una falta, de un defecto que no debe ser; dado que lo verdadero sigue siendo la idea. La naturaleza es solo la forma de su *ser otro*. Y como el pensamiento abstracto es la *esencia*, lo que es externo a él es, entonces, según su esencia, solo algo externo. El pensador abstracto reconoce al mismo tiempo que la *sensorialidad* es la esencia de la naturaleza, la *exterioridad* contrapuesta al pensamiento que gira sobre sí mismo. Pero, simultáneamente, expresa de tal modo esa contraposición, que esa *exterioridad de la naturaleza* es su *contraposición* al pensamiento, su *carencia;* que aquella, en tanto se diferencia de la abstracción, es una esencia defectuosa. ||XXXIV| Una esencia que no es solo para mí, que no es solo defectuosa según mi parecer, sino defectuosa en sí misma, tiene algo fuera de ella, algo que le falta. Es decir, su esencia diferente de ella misma. Para el pensador abstracto, la naturaleza, entonces, debe superarse a sí misma, porque ya fue postulada por él como una esencia *superada* en potencia.

«El espíritu *para nosotros* tiene como su *condición* a *la naturaleza*, cuya *verdad* y, junto con esto, su *primero absoluto*, es aquel. En esa verdad, la naturaleza ha *desaparecido* y el espíri-

tu se ha producido como la idea que ha alcanzado su ser para sí, que tiene precisamente por *objeto* tanto como por *sujeto al concepto.* Esta identidad es *negatividad absoluta,* porque en la naturaleza el concepto tiene su objetividad externa consumada, pero, sin embargo, ha superado su enajenación y el concepto se ha vuelto idéntico a sí mismo en la naturaleza. Él es esa identidad solo desde la naturaleza» (p. 392, § 381).

«El *acto de manifestarse*, que como la *idea abstracta* es la transición inmediata, el *devenir* de la naturaleza, es como el acto de manifestarse del espíritu, que es libre, que es la *postulación* de la naturaleza como su mundo; una postulación que, en cuanto reflexión, es, al mismo tiempo, condición del mundo como naturaleza independiente. El acto de manifestarse en el concepto es la creación de la naturaleza como el ser del concepto, en la cual este se da la *afirmación* y la *verdad* de su libertad.» «Lo *absoluto es el espíritu*: esta es la definición más elevada de lo absoluto» (p. 393, § 384). ||XXXIV|

APÉNDICE

Herbert Marcuse

Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico (1932)[1]

La publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844) de Marx debe convertirse en un acontecimiento decisivo en la historia de los estudios sobre el filósofo. Estos *Manuscritos* pueden fundar sobre una nueva base la discusión, no solo acerca del origen y el sentido originario del materialismo histórico, sino también incluso de la íntegra teoría del «socialismo científico»; también hacen posible una formulación más fructífera y promisoria de la pregunta por las relaciones concretas entre Marx y Hegel.

[...] Se trata de una crítica *filosófica* de la economía política, pues las categorías fundamentales de la teoría marxiana parten aquí de la discusión expresa de la filosofía hegeliana (p. ej., trabajo, objetivación, alienación, superación, propiedad); y, por cierto, tal discusión no se realiza de tal modo que el «método» de Hegel sea tomado con modificaciones y –colocado en un nuevo contexto– revitalizado; remontándose a la propia base sobre la que formula sus problemas la filosofía

1. «Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus». En: Marcuse, Herbert, *Schriften*. v. 1: *Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze.* Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1978, pp. 509-555 (selección).

hegeliana –base que funda el método en primera instancia–, Marx se apropia de forma autónoma del auténtico contenido de dicha filosofía y lo perfecciona. La gran importancia de los nuevos manuscritos consiste, asimismo, en que en ellos se presenta el primer documento de la discusión expresa de Marx con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, «el verdadero lugar de nacimiento y el misterio de la filosofía de Hegel»[2]. Una vez que la discusión de la base filosófica de Hegel ingresó en la fundamentación de la propia teoría marxiana, ya no puede afirmarse que esa fundamentación haya experimentado simplemente una transformación desde una cimentación filosófica a una económica, de modo que, en su posterior configuración (económica), la filosofía habría sido superada, e incluso «liquidada» de una vez por todas. Antes bien, la fundamentación encierra en *todos* sus estadios la base filosófica; evidencia que no es impugnada por el hecho de que su sentido y su meta no sean puramente filosóficos, sino prácticos y revolucionarios: la destrucción de la sociedad capitalista por las luchas económicas y políticas del proletariado. Lo que hay que ver y entender es que economía y política se han convertido, sobre la base de una interpretación filosófica determinada de la esencia humana y de su realización histórica, en *base* económico-política de la teoría de la revolución. La relación muy compleja (que solo puede ser aclarada a través de un análisis de la íntegra situación originaria del materialismo histórico) entre teoría filosófica y económica, y entre dicha teoría y la praxis revolucionaria, será, tal vez, más clara luego de una interpretación exhaustiva de los *Manuscritos económico-filosóficos* [...]. De modo elemental y formal se puede decir, por ejemplo, a fin de facilitar la comprensión del texto, que la crítica revolucionaria de la economía política se encuentra fundada, en sí misma, filosóficamente; así como, por otra parte, la filosofía que funda aquella

2. Cfr. *supra*, p. 192.

crítica lleva ya en sí la praxis revolucionaria. La teoría posee, en sí misma, carácter práctico; la praxis no se encuentra solo al final, sino ya al comienzo de la teoría, sin que, con ello, se ingrese en un ámbito ajeno y externo a la teoría.

Después de estas observaciones introductorias, emprendamos una caracterización del contenido global de los *Manuscritos*.

Marx señala como objetivo del texto la *crítica de la economía política* y, por cierto, la crítica «positiva» de esta; una crítica, pues, que expone, junto con la prueba de la inadecuación al contenido y de los errores de la economía política, las razones para la estructuración que presenta en el plano del contenido. La crítica positiva de la economía política es, como tal, una *fundamentación* crítica de la economía política. Ahora bien, dentro de esta crítica, la idea de la economía política es transformada totalmente: se convierte en una ciencia acerca de las condiciones necesarias para la revolución comunista. Y esta propia revolución significa, más allá de toda transformación económica, una revolución de la entera historia del hombre y de su destino esencial [...]. Es claro: si la crítica de la economía política puede alcanzar una importancia tan central, la economía política, desde el comienzo, no puede ser objeto de crítica como una ciencia o un campo científico cualesquiera, sino en cuanto expresión de una problemática que atañe a toda la esencia humana. Ahora debemos, pues, ante todo considerar más atentamente *en calidad de qué* se constituye la economía política en cuanto objeto de la crítica.

La economía política es objeto de la crítica en calidad de justificación o enmascaramiento científicos de una «alienación» y «desvalorización» total de la realidad humana tal como la que representa la sociedad capitalista; en calidad de ciencia que convierte en objeto suyo al hombre en cuanto «no ser»

3. Cfr. *supra*, p. 107.

cuya entera existencia está determinada por la «separación entre trabajo, capital y propiedad de la tierra»[3], por una división del trabajo, por la competencia, la propiedad privada, etc. Esta economía política es la legitimación científica de la conversión del mundo humano histórico-social en un mundo de dinero y mercancías ajeno, que se enfrenta al hombre como un poder hostil; un mundo en el que la mayor parte de la humanidad solo existe en cuanto trabajador «abstracto» (apartado de la realidad de la existencia humana), un trabajador separado del objeto de su trabajo, obligado a venderse a sí mismo como mercancía.

Sobre la base de esta «enajenación» del trabajador y del trabajo se ha producido, a partir de la realización de todas las «facultades esenciales» humanas, una total «desrealización»; el mundo objetivo ya no es «propiedad auténticamente humana», ya no es apropiado a través de una «actividad libre» ni constituye el campo de la libre realización y confirmación de la íntegra naturaleza humana, sino que es un mundo de cosas poseídas, útiles y permutables bajo la propiedad privada, un mundo a cuyas leyes aparentemente inmodificables se ve subordinado el hombre mismo; en breve una universal «dominación de la materia muerta sobre los hombres»[4].

KARL KORSCH

CRÍTICA FILOSÓFICA Y CIENTÍFICA (1938)[5]

En su crítica de la economía política, Marx ha partido de un punto de vista revolucionario. Pero después de aquel momento

---

4. Cfr. *supra*, p. 102.

5. «Philosophische und wissenschaftliche Kritik». En: Korsch, Karl, *Karl Marx*. Im Auftrag des Internationalen Instituts für Sozialgeschichteherausgegeben von Götz Langkau. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt, 1967, pp. 77-81.

en que, a partir de la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, se le hizo evidente por primera vez la importancia de la economía política como «anatomía de la sociedad burguesa», era preciso recorrer aún una larga evolución hasta que ese punto de vista se transformara, de un punto de vista revolucionario *general* en uno específicamente *proletario*; desde un punto de vista *filosóficamente idealista* en uno *materialista científico.*

En «Para una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción», donde Marx formuló por primera vez la vocación del proletariado para realizar la revolución social, todavía consideraba la *economía política de los ingleses y franceses* como un progreso en sí revolucionario. Coloca esta forma contemporánea de relacionar «la industria, el mundo de la riqueza en general» con el «mundo político», en contraste con aquella forma deplorable y reaccionaria en que este «problema central de la era moderna» comenzaba entonces a ocupar a los alemanes: «En tanto en Francia y Alemania el problema es expresado de este modo: economía política o hegemonía de la sociedad sobre la riqueza, en Alemania se lo formula así: economía política o hegemonía de la propiedad privada sobre la nacionalidad».

Pero ya poco después objeta al socialista francés Proudhon (por lo demás, ensalzado aun por Marx, en aquella época, como un revolucionario proletario radical) a raíz de que este, en su escrito *Qu'est-ce-que la propriété?* [¿Qué es la propiedad?], había criticado la economía política «solo desde el punto de la economía política». La obra de Proudhon es superada, pues, científicamente «a través de la crítica de la economía política, incluso de la economía nacional tal como esta aparece en la concepción de Proudhon». Marx se coloca ahora a sí mismo en un punto de vista radicalmente trascendente respecto de la ciencia económica. Los *Manuscritos económico-filosóficos* compuestos en ese período anticipan, en el contenido, casi todos

los conocimientos crítico-revolucionarios de *El capital*. Pero su superación de la economía asume todavía, en esta época, una forma filosófica. Confronta los conceptos de la economía con los de la filosofía hegeliana. Marx dice: «Hegel tiene el mismo punto de vista que los economistas políticos modernos»[6]. Su «crítica de la economía política» aparece aún como una continuación (transformada en materialista) de la antigua lucha filosófica idealista por la «superación de la autoalienación humana». Marx sintetiza también su crítica a Proudhon, en esta época, en la frase según la cual Proudhon supera «la alienación propia de la economía política solo *dentro de los límites* de la alienación propia de la economía política». Era preciso que Marx recorriera todavía un largo camino antes de que pasara de esta forma filosófica de superación de la economía política al punto de vista materialista *científico* desde el cual, en sus obras posteriores, consiguió realmente superar los límites de la economía política.

Marx alcanzó la superación plena de estos ecos de su idealismo filosófico en la fase siguiente de su evolución, por medio de una exhaustiva crítica de la filosofía posthegeliana. El primer resultado de su incipiente trabajo con Friedrich Engels consistió en una amplia discusión con los anteriores amigos de ambos, procedentes de la izquierda hegeliana (Feuerbach, Bruno Bauer, Stirner) y de la orientación filosóficamente estetizante del «socialismo alemán» o «socialismo verdadero». En esta obra, Marx y Engels han contrastado su propia concepción, materialista científica, en contraposición con la concepción ideológica de la filosofía alemana y con ello, al mismo tiempo, han arreglado cuentas definitivamente con su «conciencia filosófica precedente». En un escrito polémico, publicado poco después, en contra de la principal obra económica de Proudhon, aparecida entretanto, Marx ha criticado el

6. Cfr. supra, p. 197.

método filosófico general de la economía de Proudhon ya de un modo plenamente materialista, desde el punto de vista de su nueva concepción de la historia. Ha mostrado que Proudhon, en la medida en que no trata las categorías económicas como «expresiones teóricas de relaciones de producción históricas» que corresponden a un determinado estadio evolutivo de la producción material, sino como «ideas preexistentes, eternas», a través de este desvío «vuelve a situarse en el punto de vista de la economía burguesa». Por el contrario, en ocasión de la crítica del *contenido económico* particular de la obra proudhoniana, se ha contentado, en lo esencial, con contraponer los teoremas críticos –conectados por Proudhon con una forma verbalmente decorada de la economía burguesa– con la expresión plena de esta misma economía, es decir, la teoría del valor de Ricardo. Ya no reprochó, pues, a Proudhon que este no hubiera rebasado aún (filosóficamente) la economía política. Ahora le reprocha que comparta «las ilusiones de la filosofía especulativa» y que no haya pisado el suelo verdadero (científico) de la economía. La ahora incipiente conformación de una teoría crítica de la economía política de carácter autónomo, en cuanto fundamento de la teoría materialista sobre la acción revolucionaria de la clase proletaria, encontró su primera expresión positiva en las conferencias desarrolladas en 1847, en la Unión de Trabajadores Alemanes de Bruselas, sobre «Trabajo asalariado y capital». La estructura y el contenido permiten advertir fácilmente que aquí nos enfrentamos a la primera exposición fragmentaria de aquella *exposición exhaustiva de todas los tipos de luchas de clases contemporáneas, y de todas las relaciones económicas subyacentes a las luchas nacionales*, que luego fuera publicada, después de más de una reelaboración completa, como *El capital*.

GYÖRGY LUKÁCS

SOBRE LA EVOLUCIÓN FILOSÓFICA DEL JOVEN MARX, 1840-1844 (1954)[7]

Marx comienza su actividad científica en París con un estudio exhaustivo de la historia de la Revolución Francesa. Partiendo de este problema histórico, y estimulado por la contribución de Friedrich Engels a los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, comienza poco después un estudio, que se extiende durante algunos meses, ante todo de los clásicos de la economía burguesa inglesa. Marx abandona la crítica de la Filosofía del Estado de Hegel en su forma anterior; pero el estudio y la crítica de los fundamentos de la filosofía hegeliana corren paralelos al estudio económico. Emergen varios planes en cuanto a cómo podría encontrar la mejor expresión literaria la nueva visión del mundo; se suceden vertiginosamente, sin que se arribe a una resolución definitiva desde el punto de vista literario. Desde el 28 de agosto al 6 de septiembre de 1844, Engels, en el curso de un viaje de Inglaterra a Alemania, se detiene en París. En esos días comienza la colaboración inmediata entre Marx y Engels; acuerdan su primer trabajo en común y poco después lo emprenden: *La Sagrada Familia*, el gran ajuste de cuentas con el idealismo alemán y sus epígonos neohegelianos.

Como documentos literarios de ese prolífico período de trabajo en la producción de Marx nos han llegado, además de algunas anotaciones, tres cuadernos que contienen una crítica, en parte, de la economía política burguesa; en parte, de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel: los *Manuscritos económico-*

7. «Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx, 1840-1844». En: Lukács, G., *Schriften zur Ideologie und Politik*. Ausgewählt und eingeleitet von Peter Ludz. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1967, pp. 506-592; aquí, pp. 572-7 (selección).

filosóficos de 1844. Marx profundiza aquí el genial estímulo de la contribución de Engels a los *Jahrbücher*: la aplicación a los problemas de la economía de las categorías de la dialéctica, que ahora se ha convertido, ya, en dialéctica materialista; mejor dicho: el descubrimiento de las leyes de la vida humana, de la evolución social de los hombres, en la dialéctica real del ser económico; y la elaboración conceptual de esas leyes. Esta dialéctica descubre, por un lado, las leyes de la sociedad capitalista y, con ello, el misterio de su evolución histórica; por otro, muestra la esencia del socialismo, y, por cierto, ya no en cuanto exigencia ideal, abstracta (como en los utopistas), sino como resultado necesario de la evolución histórica del hombre.

La discusión de la filosofía hegeliana vuelve a ser aquí el punto de partida necesario para el desarrollo de la nueva metodología. Ya no funciona meramente en cuanto crítica de aquella forma de la dialéctica que, hasta entonces (antes de Marx), era la más desarrollada. También la esencia e importancia de Hegel, su posición histórica, solo se explican plenamente a través de la comparación con la economía clásica; así como, a la inversa, las leyes que han permitido que el conocimiento de los clásicos de la economía se asimilara al más alto nivel posible para la ciencia burguesa, solo a la luz de la dialéctica subvertida en términos materialistas reciben un sentido objetivo, un sentido que apunta más allá de la estrechez, de las contradicciones del capitalismo, y de los límites de una teoría que concibe a dicho sistema como eternamente necesario, como naturalmente dado. Las dos críticas se relacionan, pues, estrechamente y, por ende, Marx las desarrolla en una intensa interrelación mutua.

Aquí emerge, sorpresivamente, el fundamento de muchas formulaciones posteriores de Marx. Y, sin duda, no solo en detalles aislados, sino en la entera metodología característica de Marx, sobre cuya expresión más madura señala Lenin: «Aun cuando Marx no ha dejado ninguna *Lógica*... ha dejado, sin

embargo, la lógica de *El capital*... En *El capital*, son aplicadas, en una disciplina, la lógica, la dialéctica y la gnoseología del materialismo... el cual se ha apropiado de todo lo que es valioso en Hegel, y ha profundizado estos elementos valiosos». Todo esto se encuentra, al menos en germen, en los *Manuscritos económico-filosóficos*.

Si, pues, en los manuscritos, economía y filosofía aparecen considerados en forma separada, ambas críticas se iluminan recíprocamente; ante todo, porque Marx se remite a la situación vinculada históricamente en la que se hallan ambas orientaciones clásicas, ya que reconoce en ambas la expresión ideológica más alta para la burguesía de la sociedad capitalista, con todas sus contradicciones. El criterio para la grandeza y límites de los clásicos económicos y filosóficos de la burguesía reside, según Marx, en la medida en que esas contradicciones aparecen explícitamente expresadas –por cierto que no siempre en forma consciente; por cierto que, a menudo, bajo la forma de contradicciones internas–, o en que se procura eludirlas. (Recordemos la crítica de Marx a la separación y unión entre sociedad burguesa y Estado en la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*.) Con ello, queda establecido el fundamento para una crítica materialista dialéctica de los precursores inmediatos del materialismo histórico; una crítica que distingue con precisión el contenido de verdad y el error en las teorías de los predecesores, y que, a la vez, aclara ambos momentos, deduciéndolos de la dialéctica de sus fundamentos histórico-sociales.

Para aducir solo un ejemplo: en su «genial esbozo» de 1844 –tal como designará luego Marx los «Esbozos para una crítica de la economía política»–, Engels ve todavía cómo los economistas abandonan progresivamente la honestidad a medida que se aproximan al presente; por eso coloca a Ricardo por debajo de Smith. Marx establece, aquí, el contexto histórico correcto, puesto que liga más extrechamente la evolución de

la economía con la esencia y el movimiento de la sociedad misma. Y precisamente por ello consigue esclarecer el creciente proceso de aproximación al conocimiento que se lleva a cabo en esta evolución.

[...] La economía política clásica es... la expresión ideológica de la autoalienación humana en la sociedad capitalista. Pero Marx no se circunscribe a esta determinación general. Reconociendo los méritos de Smith y Ricardo, concretiza la contradicción de la economía política indicando que, para sus clásicos, el trabajo es *todo*; que ellos, de un modo adecuado, remontan enteras categorías económicas al trabajo; pero que, al mismo tiempo, muestran un mundo en que el agente del trabajo, el trabajador, no es *nada.*

Partiendo de este punto de vista, de esta comprensión de la contradictoria unidad del significado central y, al mismo tiempo, de la nulidad del trabajo, Marx investiga, ahora, la sociedad capitalista. Proporciona una grandiosa imagen del desgarramiento y contradictoriedad del capitalismo. Muestra cómo el trabajo, en el capitalismo, enajena al trabajador del propio trabajo; cómo aliena al hombre de la naturaleza, del género humano; inclusive, cómo aliena al hombre del hombre... Lo animal se convierte en lo humano, y lo humano en lo animal.

ERNST BLOCH

TRANSFORMACIÓN DEL MUNDO, O LAS ONCE TESIS DE MARX SOBRE FEUERBACH (1959)[8]

Feuerbach se había remontado desde el pensamiento puro a la percepción sensible, desde el espíritu al hombre, y a la

8. «Weltveränderung oder die Elf Thesen von Marx über Feuerbach».

naturaleza toda como base de este. Como es sabido, esta negación tanto «humanista» como «naturalista» de Hegel (con el hombre como pensamiento fundamental; la naturaleza, en lugar del espíritu, como *prius*) ejerció una intensa influencia sobre el joven Marx. *Wesen des Christentums* de Feuerbach (1841), las *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* (1841) y también los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), tuvieron un efecto tanto más liberador cuanto que la escuela hegeliana de izquierda no se distanció, sino que, antes bien, se atuvo a una mera crítica intrahegeliana al maestro del idealismo. «La exaltación –dice Engels en *Ludwig Feuerbach*, arrojando, cincuenta años después, una mirada retrospectiva– fue general: por un momento, todos fuimos feuerbachianos. Con cuánto entusiasmo saludó Marx la nueva concepción, y cómo fue influido por ella –a pesar de todas sus reservas críticas– es algo que puede leerse en *La sagrada familia*» (*Ludwig Feuerbach*, Dietz, 1946, p. 14). La juventud alemana de entonces creyó ver finalmente, en lugar del cielo, la tierra: de un modo humano, cismundano.

Entretanto, Marx se apartó rápidamente de esta existencia humana demasiado vagamente cismundana. La actividad en la *Rheinische Zeitung* lo había puesto en un contacto más estrecho con las cuestiones políticas y económicas que el que tenían los hegelianos de izquierda, pero también los feuerbachianos. Precisamente ese contacto condujo a Marx, desde la crítica de la religión a la que se limitaba Feuerbach, a la crítica del Estado, e incluso, ya, de la organización social, que –tal como lo reconoce la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* de 1841-1843– determina la forma del Estado. En la distinción hegeliana entre sociedad burguesa y Estado, destacada por Marx, residía ya incluso una conciencia económica

En: *Das Prinzip Hoffnung*. 3 vv. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, v. 1, pp. 288-334; aquí, pp. 289-291.

mayor que la que tenían los epígonos de Hegel, e incluso los feuerbachianos. La separación respecto de Feuerbach se desarrolló respetuosamente, y ante todo como una corrección o simple complemento, pero el punto de vista totalmente diverso, de carácter social, es claro desde el comienzo. El 13 de marzo de 1843 le escribe Marx a Ruge: «Los aforismos de Feuerbach no son para mí acertados en un punto: él se remite demasiado a la naturaleza y demasiado poco a la política. Pero esta representa la única base a partir del cual la filosofía actual puede convertirse en verdad» (MEGA I, 1/2, p. 308). Los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844) contienen aún una importante celebración de Feuerbach, por cierto que como contraposición con las especulaciones de Bruno Bauer; entre los aportes de Feuerbach, exaltan, ante todo, «la base del *materialismo verdadero* y de la *ciencia real*, ya que Feuerbach hace de la relación social, del hombre con el hombre, el principio básico de la teoría»[9]. Pero los *Manuscritos económico-filosóficos* han ido ya mucho más allá de Feuerbach de lo que dicen. La relación «del hombre con el hombre» ya no es en ellos una generalidad abstractamente antropológica, como en Feuerbach, sino que, antes bien, la crítica de la autoalienación humana (traspuesta de la religión al Estado) conduce ya al núcleo económico del proceso de alienación. Esto se advierte, en buena medida, en las grandiosas secciones sobre la *Fenomenología* hegeliana, en las que se da cuenta del papel que cumple el trabajo en la configuración de la historia, en las que la obra de Hegel es interpretada con vistas a ello. Pero, al mismo tiempo, los *Manuscritos económico-filosóficos* también critican esa obra porque concibe el trabajo humano solo como actividad espiritual, y no material. El pasaje a la economía política, es decir, el apartamiento del hombre universal de Feuerbach, se cumple en la primera obra realizada en colaboración con Engels, en *La*

9. Cfr. *supra*, p. 190.

Sagrada Familia (1844). Los *Manuscritos económico-filosóficos* contenían ya la frase: «El trabajador mismo, un capital, una mercancía»[10], de acuerdo con la cual, pues, de la existencia humana tal como la concebía Feuerbach no queda más que su negación en el capitalismo; *La Sagrada Familia* apuntó al propio capitalismo como la fuente de la alienación más intensa y última. En lugar del hombre genérico de Feuerbach, con su naturalidad siempre abstracta, apareció ahora, con claridad, un conjunto históricamente cambiante de relaciones sociales y, ante todo, un conjunto compuesto por clases antagónicas. La alienación comprendía, por cierto, ambas cosas: la clase de los explotadores y la de los explotados, ante todo en el capitalismo, como la forma más intensa de esa autoenajenación, objetivación. «Pero –dice *La Sagrada Familia*– la primera clase se siente bien y se ve confirmada en esa autoalienación, conoce la alienación como *su propio poder* y se apropia en ella de la apariencia de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada en la alienación, advierte en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana» (MEGA I, 3, p. 206). Esto señalaba ya que la producción y el modo de intercambio correspondientes, acordes con la división del trabajo y la estructuración en clases, principalmente la producción y el modo de intercambio capitalistas, son la fuente finalmente encontrada de la alienación. A más tardar, en 1843, Marx era materialista; con *La Sagrada Familia* nació, en 1844, la concepción materialista de la historia; con esta, surge el socialismo científico. Y las *Once tesis*, compuestas entre *La Sagrada Familia* (1844-5) *y La ideología alemana* (1845-6), representan, pues, la despedida expresa de Feuerbach, junto con la sumamente original adopción del legado. La experiencia política empírica en el período renano, sumada a Feuerbach, han hecho a Marx inmune frente a la insistencia sobre el «Espíritu» propia de la

10. Cfr. *supra*, p. 132.

escuela hegeliana de izquierda. Marx ha hecho que el ahora obtenido punto de vista del *proletariado* se desarrollara de modo causal y concreto; es decir: de manera verdaderamente (desde el fundamento) humanista.

FRITZ RADDATZ

DISCUSIÓN CON LUDWIG FEUERBACH: LOS MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS[11]

«Si se compara la sobria, apocada mediocridad de la literatura política alemana con este desmesurado y brillante debut literario de los trabajadores alemanes; si se comparan estos gigantescos zapatos infantiles del proletariado con el enanismo de los desgastados zapatos políticos de la burguesía alemana, habrá que profetizarle, a la cenicienta alemana, una figura de atleta.»

K. MARX, *Glosas marginales críticas*

Lo que Marx realizó en París fue «profetizar» esto, fue «traerlo del cielo a la tierra», por medio de un doble esfuerzo: a través de un gigantesco maratón de lecturas y del contacto con las primeras uniones proletarias.

Ante todo, es preciso considerar una llamativa «desviación». Originariamente, el interés principal de Marx era la Revolución Francesa; ya en Kreuznach había estudiado las memorias del grirondino y miembro de la Convención Jean-Baptiste Louvet, *Las revoluciones en Francia y Brabante* de Montgaillard y los discursos de Saint-Just y Robespierre. Marx estaba fascinado por la Convención, en la que veía el «máximo de energía

11. «Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach: die *Ökonomische-philosophische Manuskripte*». En: Raddatz, Fritz, *Karl Marx. Eine politische Biographie.* Hamburg: Hoffmann und Campe, pp. 80-86 (selección).

política, de poder político y de discernimiento político». Aún al comienzo del período parisino leyó otras memorias de miembros de la Convención, como las de Levasseur de la Sarthe, las obras de Babeuf y los protocolos oficiales de los debates de la Convención. Quería escribir una historia de la Convención; al mismo tiempo, trabajaba en una crítica de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

Pero entonces apreció, en la revista *Vorwärts* de París, una serie de artículos sobre la situación en Inglaterra. El autor era ese mismo hombre del que había provenido ya el único artículo de carácter no filósofico ni teórico de los *Deutsch-Französische Jahrbücher*: los «Esbozos para una crítica de la economía política». Se trata de aquel hijo de un dueño de fábrica, dos años más joven que Marx, al que este había saludado muy fríamente durante la visita en la redacción de la *Rheinische Zeitung*: Friedrich Engels. Este había llegado a concebir, antes que todos los demás, que la economía es la madre de todas las cosas.

Por sobre todo, antes que Marx, el crítico de la filosofía y la religión. Max Adler designa a Engels como un juvenil, ardiente y genial catalizador de pensamientos que, a través de ideas puras, sorprendentemente audaces y claras sobre historia de la economía, consiguió anticiparse a Marx, durante el período juvenil, un buen trecho, y fue para este un indicador del camino a seguir.

Todavía en el curso de la impresión de su serie en el *Vorwärts*, en septiembre de 1844, Engels viajó a París; se sucedieron diez días de íntimo contacto e intercambio de ideas entre los dos hombres; días sobre los cuales dijo luego Engels que entonces se produjo la «perfecta coincidencia en todos los campos teóricos»; desde aquí data el trabajo en común.

Desde este momento, Marx profundiza sus estudios económicos. Por lo demás, la ocupación con los problemas de la economía política era, para él, bastante nuevo; Engels escribió a Franz Mehring, respondiendo a la pregunta de este por posi-

bles lecturas tempranas, que Marx «no sabía absolutamente nada de economía; a partir de un término como el de 'forma económica', no podía pensar nada en absoluto». Surgieron los célebres *Manuscritos económico-filosóficos* –ante todo, extractos de Adam Smith, David Ricardo, Jean-Baptiste Say, John Stuart Mill, que leyó en original o en traducción francesa–. Una sección de este esbozo que desarrolla su argumentación, todavía, en términos muy humanitarios, lleva ya el título de *El capital*.

Este texto, el más importante de los escritos tempranos de Marx, es un trabajo preliminar a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* anunciada en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, crítica que no avanzó más allá de la introducción; Marx cobró conciencia de que no era posible exponer la relación de la economía política con el Estado, el derecho, la moral, la vida burguesa en *un* escrito sistemático, y planeó diferentes folletos independientes. No fueron realizados.

Los *Manuscritos económico-filosóficos* son, pues, esbozo de ideas y compilación de material al mismo tiempo. Se trata de cuatro manuscritos; el primero abarca nueve folios con extractos y reflexiones sobre el salario, la renta de la tierra, el beneficio; las citas muestran cuánto debe Marx, en cuestiones de economía política, por ejemplo, al publicista liberal alemán Wilhelm Schluß; el segundo comprende solo un pliego: es, evidentemente, el final de otro manuscrito perdido, y se ocupa del tema de la propiedad privada; el tercero consta de diecisiete pliegos y aborda, nuevamente, la dialéctica y la filosofía de Hegel, pero también cuestiones relacionadas con el dinero, la producción, la división del trabajo; el cuarto consiste exclusivamente en extractos de Hegel. Los manuscritos se perdieron. Todavía Franz Mehring no los menciona. En 1927 aparecieron por primera vez algunas partes en traducción al ruso bajo el título *Trabajos preparatorios para 'La Sagrada Familia'*; dos años después, la *Revue Marxiste* de París volvió a publicar algunas partes; en enero de 1931, J. P. Mayer escribió, en la *Rote Revue* de Zürich, un infor-

me acerca del descubrimiento de un conceptuoso manuscrito de Marx, y en 1932 el texto fue incorporado en forma completa en las MEGA[12]. Herbert Marcuse publicó una de la primeras críticas[13]; aquella teoría, tan famosa en los años sesenta de nuestro siglo, acerca de la «gran negación», está, esencialmente, en deuda con los pensamientos del joven Marx.

El concepto central de estos textos es el de *alienación*. A partir de la ocupación crítica con la *Fenomenología* de Hegel y la filosofía de Feuerbach por un lado; por otro, del artículo de Engels –considerado por él como «genial esbozo»– «Esbozos para una crítica de la economía política», y de otras publicaciones menos próximas (por ejemplo, de Moses Heß), Marx tamiza el comienzo de un sistema propio: análisis críticos del orden social vigente e insinuaciones para el bosquejo de uno nuevo. A la autoalienación del hombre –la «deshumanización»– en la sociedad burguesa, se enfrenta la superación de la alienación, la existencia «consigo mismo», tal como la designa Hegel, en la sociedad comunista. Para Marx, el comunismo es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, es la solución del enigma de la historia.

LOUIS ALTHUSSER

LA REVOLUCIÓN TEÓRICA DE MARX (1967)[14]

Ya se lo ha demostrado, pero es preciso volver sobre ello: Marx consigue realizar, en los *Manuscritos de 1844*, la prodigiosa operación teórica de *criticar* las categorías de los economistas

12. *Marx-Engels Gesammelte Werke* [Obras completas de Marx-Engels] (N. del T.).

13. Cfr. *supra*, pp. 217-220.

14. «La querelle de l'humanisme». En: *Écrits philosophiques et politiques*.

y de la economía política misma, sometiéndolas a los principios teóricos del humanismo feuerbachiano: el hombre y la alienación. La relación especular *esencia del hombre = esencia de sus objetos como objetivación de su esencia*, típica del humanismo feuerbachiano, domina toda la teoría del *trabajo alienado*. En el trabajo, el hombre objetiva su esencia (sus «capacidades esenciales», sus «capacidades genéricas»), que se exterioriza bajo la forma de los productos de su trabajo. Por cierto, nos enfrentamos aquí con una producción de objetos reales, materiales, y ya no de objetos espirituales, como Dios o el Estado. Pero el principio de la alienación es el mismo. Se desarrolla en el seno de la relación especular: *obrero (Sujeto) = sus productos (sus Objetos)*, u *Hombre = su mundo de objetos*. Las consecuencias que Marx extrae de esta aplicación-extensión de la teoría feuerbachiana a los objetos de la producción económica y a las categorías de los economistas (que él considera ahora como categorías de la economía, sin ponerlas por un momento en cuestión, como sí lo hará en *El capital*) son, ciertamente, *nuevas* en comparación con los discursos anteriores sobre la religión y la política. Pero esos efectos *dejan intactos* los principios de la teoría feuerbachiana sobre el hombre y la alienación, la Esencia genérica del Hombre (Marx la «reencuentra», por ejemplo, en la división del trabajo...), por una buena razón: son su producto directo y necesario. La «reencuentra» con la economía política (o, antes bien, con las categorías de los economistas), y no cambia, por ende, nada en el dispositivo teórico de Feuerbach.

El acontecimiento teórico específico de los *Manuscritos de 1844* es de naturaleza totalmente diversa. Lo resumo en una palabra: *es la intervención de Hegel en Feuerbach*.

Textes réunis et présentés par François Matheron. 2 vv. Paris: Stock/Imec, 1995, v. 2, pp. 433-521; aquí, pp. 464-467 («La révolution théorique de Marx»).

Digo bien: *en* Feuerbach, es decir, en el interior del campo teórico definido por los conceptos fundamentales de Feuerbach, que restan intactos y que esta intervención no modifica, pues tiene lugar *en el interior* del campo teórico que definen. Detengámonos a considerar esto con una proximidad un poco mayor.

¿Cuál es el elemento hegeliano que se implanta en Feuerbach?

Una *parte de aquello* que Feuerbach había suprimido en Hegel, y una parte importante: *la historia como proceso dialéctico o proceso de alienación*. El efecto teórico de esta introducción de la historia es la modificación sensorial de las formas en que se ejercita la categoría feuerbachiana de alienación.

¿Cuál es el campo teórico feuerbachiano en el cual ha sido introducida la historia, en el sentido hegeliano? El campo de la relación especular *Sujeto = Objeto*, o *Esencia genérica del hombre = objetos del mundo humano como objetivación de la Esencia del Hombre*. Este campo teórico está intacto: está dominado por un *Sujeto*, el Hombre, cuyas fuerzas esenciales se objetivan en la alienación de sus objetos (por excelencia, en los *Manuscritos*, en virtud de lo que acaba de decirse, del desplazamiento de la política hacia las categorías de los economistas: en los *productos del trabajo humano*).

Una vez que se sabe qué es lo que, de Hegel, ha sido introducido en el interior de lo que reconocíamos como campo teórico de Feuerbach, podemos enunciar ahora claramente el *resultado* de esta intervención. La Historia hegeliana, *como proceso de alienación*, una vez insertada en el campo teórico especular *Sujeto (Hombre) = Objeto (productos del mundo humano en sus diferentes esferas: economía, política, religión, moral, filosofía, arte, etc.)*, reviste inevitablemente la forma siguiente: Historia como *proceso de alienación de un Sujeto, el Hombre*. La historia de los *Manuscritos de 1844* es, en sentido estricto esta vez, para retomar una fórmula de la que ya hemos dicho que no podía ser

hegeliana, *«la historia de la alienación (y de la desalienación) del hombre»*. Esta fórmula expresa rigurosamente el efecto de la intervención de Hegel *en* Feuerbach, puesto que el concepto hegeliano de historia como proceso de alienación (o proceso dialéctico) se encuentra *teóricamente sometido* a la categoría no hegeliana de Sujeto (Hombre). Nos enfrentamos aquí con aquello que no tiene sentido alguno en Hegel: una concepción antropológica (o humanista) de la historia.

Este efecto representa una modificación considerable con relación al esquema feuerbachiano anterior. La historia ingresa allí, y con ella la *dialéctica* (la negación de la negación, la *Aufhebung* y la negatividad funcionan allí cómodamente). Con la historia y la dialéctica, ingresa también el concepto hegeliano de *trabajo*, que realiza, a ojos de Marx, el milagroso encuentro teórico de Hegel y de la economía política bajo la bendición de la Esencia del Hombre feuerbachiana. Marx celebra la unanimidad de esta Conferencia en la Cumbre del Concepto en términos conmovedores en su ingenuidad o, si se prefiere, en su profundidad. ¿Qué es lo que ha vuelto moderna la economía política (entiéndase: los economistas)? Ella, dice Marx, remontó todas las categorías económicas a su esencia *subjetiva*: el trabajo. Sujeto, Hombre, Trabajo. Sujeto = Hombre = Trabajo. El Hombre es el Sujeto de la historia. La esencia del Hombre es el Trabajo. El Trabajo no es otra cosa que el acto de objetivación de las Capacidades esenciales del Hombre en sus productos. El proceso de alienación del hombre que, a través del trabajo, exterioriza sus capacidades esenciales en productos, es la Historia. Todo vuelve a entrar, de este modo, en Feuerbach, por una buena razón: no se ha salido un solo instante de él.

No debe sorprender que Feuerbach sea el anfitrión. La economía política y Hegel son sus invitados, aquel los recibe, los presenta, explicándoles que pertenecen a la misma familia (Trabajo), se sienta, y comienza la conversación: *en casa de Feuerbach.*

N. I. Lapin

El comienzo de los estudios económicos de Marx (1974)[15]

Uno de los estímulos inmediatos que dispusieron a Marx a realizar sus estudios económicos fue el conocimiento de los «Esbozos para una crítica de la economía política» de Engels. En los manuscritos de 1844, caracterizó a dichos esbozos como tarea original de un socialista alemán que se ocupó críticamente de la economía política. Luego, en el prólogo a *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx designó al escrito de Engels como un «...genial esbozo de crítica de las categorías económicas...».

¿Qué es lo que impresionó especialmente al joven Marx en el trabajo del joven Engels? Ante todo, su orientación revolucionaria, en la que se refleja la posición de la clase obrera, la formulación acerca del carácter ineludible de la eliminación de la propiedad privada; además, la convincente demostración de que, en la economía política abstracta, las relaciones reales aparecen invertidas y, por ende, el trabajo consiste en trasponerlas, con lo que se alude al trabajo análogo que Feuerbach ha realizado en el terreno de la filosofía; por último, la magistral crítica del método metafísico de los economistas burgueses, que solo destacan una faceta del movimiento contradictorio (utilidad o costos de producción, competencia o monopolio, etc.) y son, por ello, incapaces de concebir su especificidad en cuanto unidad de las contraposiciones. Marx se alegró de encontrar en Engels un espíritu afín en lo referente a los problemas políticos y filosóficos fundamentales.

Además, Marx extrajo, de los «Esbozos», los problemas económicos que el joven Engels, en aquella época, había conseguido dominar mejor que él. Allí donde Marx se sentía aún como un neófito, su joven compañero de lucha era ya un

15. *Der junge Marx*. Berlin: Dietz, 1974, pp. 306-312 (selección).

especialista. Pero en vista de que Engels había concentrado su atención en la ley de la competencia, no subrayó, en su trabajo, la enorme importancia científica de la teoría del valor trabajo, de Ricardo. En la primera etapa de sus estudios económicos, Marx compartía con Engels la subestimación de esa teoría. Por otra parte, Marx tampoco comprendió de inmediato el contenido especial de la obra de Engels. Después de editar los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, volvió a ocuparse, por eso, con el artículo de Engels, y realizó, para ello, un esquema.

En los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx no solo invoca el trabajo de Engels, sino también los artículos de Heß correspondientes a los *Einundzwanzig Bogen*. Estos artículos [...] representan el intento de aplicar la teoría feuerbachiana de la alienación a problemas económico-sociales. Marx no pudo ocuparse del artículo de Heß *Acerca de las finanzas*, que estaba previsto para los *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Pero, puesto que la revista suspendió su publicación, este articulo fue editado recién un año y medio después. Resulta comprensible que Marx no pudiera remitirse a dicho artículo en 1844, aun cuando ha ejercido una cierta influencia en él. Escribe Heß:

> Lo que es *Dios* para la vida *teórica*, lo es el *dinero* para la vida práctica del mundo del revés; el *patrimonio enajenado* de los hombres, su *actividad vital vendida*. El dinero es el *valor humano expresado en cifras*; es el *sello de nuestra esclavitud*, la marca indeleble de nuestra condición servil. [...] Recién ahora pudo aparecer universalmente en público el principio de la esclavitud –la *enajenación* del *ser* humano a través del *aislamiento de los individuos* y la degradación de aquel ser al nivel de *medio para la existencia* de esos individuos–.

Heß concedió una expresión patética al temor que domina a los intelectuales pequeñoburgueses cuando se percatan del carácter absurdo e inhumano de la naturaleza usurpadora del mundo alienado del capitalismo:

> Nos encontramos en la cumbre, en el punto culminante del reino animal social: ahora somos, por ende, animales de rapiña sociales, *egoístas conscientes*, consumados, que sancionamos en la *libre competencia* la ley de todos contra todos; en los llamados *derechos humanos*, los derechos de individuos aislados, de las personas privadas, de las personalidades absolutas; en la *libre industria*, la explotación recíproca, la *sed de dinero*. Y esta no es otra cosa que la *sed de sangre* del animal de rapiña social.

Pero el socialista pequeñoburgués pasó por alto la causa principal, es decir, que la alienación consumada del ser humano a través del aislamiento de los individuos es el camino históricamente necesario hacia el desarrollo de las facultades esenciales del hombre en cuanto ser social. Para Heß, existe solo un medio utópico para superar la alienación: el amor universal del hombre por el hombre. «Solo podremos explotarnos y exterminarnos aun más los unos a los otros, en el nivel de evolución que hemos alcanzado, si no podemos unirnos en el amor recíproco.»

Solo Marx y Engels, en cuanto ideólogos de los más explotados y, por ello, más resueltos a la lucha, en cuanto ideólogos de la más revolucionaria de las clases, del proletariado, pudieron descubrir en la alienación misma el medio para suprimir la alienación: el trabajo alienado conduce al desarrollo del proletariado, cuya tarea histórica consiste en superar toda alienación.

En aquella época, convertirse en ideólogo del proletariado significaba fundar y elaborar una visión del mundo de carácter científico. Como, en la creación del nuevo mundo, el proletariado no estaba llamado a destruir simplemente el viejo, sino a transformarlo, a preservar todos los valores acumulados, Marx y Engels estaban obligados a realizar un trabajo similar. Una de las etapas iniciales de esa ocupación se expresa en los tres primeros cuadernos con citas que Marx extrajo de escritos económicos.

LESZEK KOLAKOWSKI

EL CARÁCTER SOCIAL Y PRÁCTICO DEL CONOCIMIENTO (1976)[16]

En vista de que el trabajo representa, para Marx, la categoría primaria en la caracterización del hombre, es decir: el contacto activo con la naturaleza, en el que el hombre aparece, al mismo tiempo, como activo y pasivo, Marx también modifica su posición frente a los hábitos gnoseológicos tradicionales. No puede reconocer la legitimidad de la pregunta cartesiana o kantiana; no puede formular la pregunta por el modo en que se realiza el pasaje del acto de autoconciencia al objeto, ya que la concepción de la autorreflexión como un acto originario se basa en la ficción de un sujeto que sería capaz de comprenderse a sí mismo en su plena independencia de su ser en la naturaleza y en la sociedad. Por otro lado, tampoco puede entender la naturaleza como una realidad cierta, a fin de considerar al hombre y a la subjetividad humana como su producto, tal como si fuera posible poseer una visión de la naturaleza existente en sí, libre de la relación práctica, humana con la naturaleza. La situación inicial es un contacto activo con la naturaleza, y los dos lados de ese contacto, el ser humano autoconsciente y el ser de la naturaleza, son dados recién en una abstracción secundaria. La relación del hombre con el mundo no es, originariamente, una visión, una contemplación, una recepción pasiva en la que las cosas transmiten al sujeto sus reflejos, o en que moldea su ser en sí en partícular a fin de adecuarlo a la percepción subjetiva. La percepción es, desde el comienzo, el resultado de la cooperación entre la naturaleza y la disposición práctica del hombre, en que los hombres, los sujetos sociales, se comportan frente a las cosas como ante objetos suyos, como ante cosas «para algo».

---

16. «Der gesellschaftliche und praktische Charakter der Erkenntnis». En: *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung-Entwicklung-Zerfall.* 3 vv. München, Zürich: Piper, 1981, v. I, pp. 153-157 (selección).

Kolakowski no solo subraya la incompatibilidad entre los planteos marxianos y las diferentes teorías de la conciencia como reflejo mecánico de la realidad que formuladas por el «marxismo vulgar»; también pone de relieve la novedad que representa la epistemología de Marx frente a las del idealismo alemán y Feuerbach:

[...] Como se ve, Marx ataca la orientación del interés, en materia de gnoseología, hacia aquello que tanto en Kant como en Hegel organiza el trabajo filosófico: ¿de qué manera puede la conciencia humana reencontrarse en el mundo como «consigo mismo»?; ¿es posible, y de qué modo, superar la mutua alienación entre la conciencia racional y el mundo inmediatamente dado; mundo que es, por ende, irracional en su inmediatez? Si concedemos a esta pregunta una configuración tan general, podemos decir que Marx la ha heredado de la filosofía clásica alemana. Pero sus preguntas son, en detalle, distintas; se diferencian, ante todo, del planteo kantiano. En la teoría de Kant, la alienación de la naturaleza respecto del sujeto libre y racional es insuperable; el dualismo de los contenidos del conocimiento; es decir, la diferencia fundamental entre lo dado y las formas *a priori* no puede ser dejada realmente de lado; la multiplicidad de los datos de la experiencia no puede ser racionalizada. El sujeto que se determina a sí mismo y que es, por ende, libre, se enfrenta con la naturaleza sometida a la necesidad como con algo que, en rigor, no existe, como con una irracionalidad que debe aceptar. Tampoco los ideales y los preceptos éticos pueden ser deducidos del mundo irracional de los hechos, con lo que la contraposición de ideal y realidad se torna inevitable. La unidad del mundo, que abarca sujeto y objeto, libertad y necesidad humanas, sensibilidad y pensamiento, es un postulado último que la razón no puede cumplir efectivamente, y cuya realización puede siempre tratar de alcanzar de modo indefinido. La realidad se ofrece, pues, al sujeto como límite permanente de sus capacidades intelectuales y de sus ideales éticos. Para Hegel,

el dualismo kantiano representa la renuncia al racionalismo, y el postulado de unidad, en cuanto límite inalcanzable de un esfuerzo infinito, era para él un ejemplo de visión antidialéctica del mundo; si la escisión entre ambos mundos de la que participa el hombre es, en cada uno de los actos cognitivos y morales de este, tan drástica, la búsqueda infinita de superación de dicho hiato es una infinitud infinitamente infructuosa, que reproduce incesantemente la misma incapacidad del hombre para realizar la autoterapia de la división interna. De ahí que Hegel se proponga describir en el ser mismo el proceso de paulatina apropiación del ser que realiza el sujeto en camino hacia el sucesivo reconocimiento de la propia racionalidad oculta, es decir, de su esencia espiritual. La razón carece de poder en tanto no descubre la racionalidad en la facticidad del ser mismo, cuando acepta el hecho de tener que cultivar la propia perfección, orientada hacia sí misma y, al mismo tiempo, cargar el peso de su ser irracional. Y cuando ella descubra en el propio mundo la razón en devenir, cuando reconozca la realidad como el producto de la autoconciencia y como resultado de la actividad autodelimitadora de lo absoluto, estará en condiciones de devolver el mundo a la subjetividad como su propiedad. La filosofía está llamada a realizar precisamente esa tarea.

Feuerbach parece haber sido el primero en presentarle a Marx ante los ojos el carácter arbitrario y especulativo de la solución que el idealismo hegeliano ofreció a cambio del dualismo kantiano. Hegel parte simplemente de una concepción del ser cósico como la autoconciencia alienada, a fin de devolver de ese modo el mundo a la autoconciencia. Pero la autoconciencia, en la autoalienación, solo puede afirmar la cosidad abstracta, no la cosa real; los productos de esa autoalienación solo obtienen la apariencia de la autonomía, y si esa apariencia domina, en la vida humana, al hombre y opone a este su supremacía, es tarea del hombre devolver tal apariencia

a su lugar apropiado; es decir: reconocer nuevamente lo abstracto en lo abstracto. El hombre es él mismo naturaleza, y cuando se reconoce en la naturaleza, no en cuanto reconoce en ella una imagen de la autoconciencia, que sería lo absolutamente originario respecto de la naturaleza, sino en la medida en que la naturaleza, en el proceso de autoproducción del hombre a través del trabajo, se convierte en objeto *para* el hombre, en objeto percibido de manera humana, que se encuentra organizado cognitivamente a la medida de las necesidades humanas, y que solo es dado en la vinculación con el comportamiento práctico del género... Si el diálogo activo del género humano con la naturaleza es la situación inicial, si tanto la naturaleza como la autoconciencia –tal como es dada al conocimiento– están dadas solo en el contexto de ese diálogo, pero no en la pureza de su ser-para-sí, entonces se torna comprensible que la naturaleza, tal como nos es dada, debe ser designada como naturaleza humanizada, así como la autoconciencia ha de ser llamada autoconciencia de la naturaleza. El hombre, en cuanto producto y parte de la naturaleza, transforma a esta en una parte de sí mismo; la naturaleza es el material de su praxis y, al mismo tiempo, la extensión de su *Physis*. Desde este punto de vista, se torna imposible formular la pregunta por el creador del mundo; la pregunta misma parte de una situación ficcional de no existencia de la naturaleza y del mundo, una situación que no es posible postular verdaderamente como punto de partida.

Kolakowski también destaca las repercusiones que poseen la unidad de teoría y práctica y el «real humanismo» postulados por Marx en lo que respecta a las relaciones entre hombre y naturaleza:

[...] Puede verse que, para Marx, las cuestiones gnoseológicas pierden su legitimidad tanto como las metafísicas. El hombre ya no puede dejar de lado la totalidad del comportamiento humano, ya que el sujeto que conoce es una cualidad del sujeto total, que participa activamente de la

naturaleza. El coeficiente humano está presente en una naturaleza tal como existe para el hombre, y, por otro lado, el hombre no puede superar el propio componente pasivo en su relación con el mundo. En este punto, el pensamiento de Marx se dirige tanto contra la orientación hegeliana de una autoconciencia que pone el objeto como alienación de sí, como contra las versiones anteriores del materialismo, para las cuales el acto cognoscitivo representa, en la fuente, una recepción pasiva del objeto, la transformación de este en un contenido subjetivo. Marx designó el propio punto de vista como «naturalismo consumado» o como un humanismo que, como él decía, «se diferencia tanto del idealismo como del materialismo y, al mismo tiempo, es la verdad que unifica a ambos»[17]. Es un punto de vista antropocéntrico, que ve en la naturaleza humanizada, por así decirlo, la contraparte de la intención práctica del hombre. Pero como la praxis humana posee carácter social, también sus resultados cognitivos, la imagen de la naturaleza, son obra del hombre socializado. La conciencia humana es solo la expresión intelectual de la relación social con la naturaleza, y debe ser concebida como producto de la actividad genérica comunitaria. De tal modo, también las deformaciones de la conciencia deben ser explicadas, no a partir del movimiento de la propia conciencia, ni a través de sus falencias o de su imperfección, sino que corresponde descubrir sus causas en los procesos originarios, es decir, en la alienación del trabajo.

17. Cfr. *supra*, p. 201.

FRANCIS WHEEN

EL REY QUE PACE (1999)[18]

Bajo esta tiranía [la del dinero], prácticamente todos y todo resultan 'objetivados'. El trabajador consagra su vida a producir objetos que no posee ni controla. Su trabajo se convierte, así, en un ser separado, externo, que «existe fuera de él, independientemente de él, y que comienza a enfrentársele como un poder autónomo; la vida que ha concedido al objeto se le enfrenta como hostil y ajena». Ningún estudioso o crítico marxista ha llamado la atención sobre el obvio paralelo con el *Frankenstein* de Mary Shelley, el relato acerca de un monstruo que se vuelve en contra de su creador. (En vista de la fascinación de Marx por la leyenda prometeica, podríamos también señalar el subtítulo de la novela: *Un moderno Prometeo.*) Mientras sufría de una erupción de postemas, en diciembre de 1863, Marx describió un espécimen particularmente inmundo como «un segundo Frankenstein en mi espalda». Le escribió a Engels que «Me impresionó como un buen tema para un relato. De frente, el hombre que agasaja a *su hombre interno* con oporto, clarete, cerveza fuerte y una cantidad verdaderamente impresionante de carne. De frente, el bebedor. Pero atrás, en su espalda, el *hombre externo*, un maldito carbunclo. Si el demonio hace un pacto con uno para mantenerlo con una vianda consistentemente buena, en circunstancias como esta, que el diablo se lleve al diablo, digo yo». Marx mencionó el pustulento íncubo a su hija Eleanor, que tenía ocho años en aquel momento. «¡Pero se trata de tu propia carne!», señaló ella.

El concepto de autoalienación fue inculcado en los hijos de Marx desde la infancia, principalmente a través de los cuentos maravillosos que el padre inventaba para entretenerlos.

---

18. «The grass-eating King». En: *Karl Marx: a Life*. New York, London: W.W. Norton, 2001, pp. 61-87 (selección).

«De los muchos relatos maravillosos que me contó, el más maravilloso, el más delicioso, fue 'Hans Röckle'», escribió Eleanor en un texto biográfico:

> Se prolongó durante meses y meses; era toda una serie de relatos... El propio Hans Röckle era un mago inspirado en Hoffmann, que tenía una juguetería y que siempre estaba 'en apuros'. Su negocio estaba abarrotado de las cosas más maravillosas: hombres y mujeres de madera, gigantes y enanos, reyes y reinas, trabajadores y amos, animales y pájaros, tan numerosos como los que Noé encerró en el arca, mesas y sillas, coches, cajas de todas las clases y tamaños. Y aunque era un mago, Hans nunca pudo cumplir con las obligaciones que tenía con el diablo o con el carnicero y, en consecuencia, se veía constantemente obligado –para su disgusto– a vender sus juguetes al diablo. Esos experimentaban, entonces, aventuras maravillosas, que siempre terminaban en un retorno al negocio de Hans Röckle.

Bastante sencillo en un cuento maravilloso. Pero, ¿cómo podría un trabajador recuperar los frutos del trabajo sin recurrir a la magia? Para Hegel, la alienación había sido simplemente un hecho de la vida, la sombra que cae entre la concepción y la creación, entre el deseo y el espasmo. Una vez que una idea se convertía en un objeto –ya sea una máquina o un libro–, era 'objetivada' y, de ese modo, divorciada de su productor. La alienación era el fin inevitable de todo trabajo.

Para Marx, el trabajo alienado no era un problema eterno e inevitable de la conciencia humana, sino el resultado de una forma particular de organización económica y social. Una madre, por ejemplo, no se ve automáticamente alienada de su bebé en el momento en que este emerge de su seno, aun cuando el parto es, indudablemente, un ejemplo de la «objetivación» de Hegel. Pero la madre se sentiría, ciertamente, alienada si cada vez que diera a luz, el niño, en medio de su llanto, le

fuera arrebatado inmediatamente por algún tardío Herodes. Esta, más o menos, era la suerte diaria de los trabajadores, que siempre producen lo que no pueden retener. No debe sorprender que se sientan menos que humanos.

[...] ¿Cuál era la alternativa? Para la época en que escribió los *Manuscritos de París*, en 1844, Marx ya tenía un talento formidable para enfocar las fallas estructurales de la sociedad –la creciente humedad, la madera podrida, las vigas que no pueden sostener el peso colocado sobre ellas– y para explicar por qué se necesitaba urgentemente la bala salvadora. Pero sus talentos como observador y demoledor no estaban aún acompañados por una visión arquitectónica propia. [...] En agosto de 1844 [...] Friedrich Engels, que entonces tenía veintitrés años, pasó por París en ruta de Inglaterra a Alemania. Aunque los dos hombres se habían encontrado ya una vez –cuando Engels visitó la *Rheinische Zeitung* el 16 de noviembre de 1842–, se había tratado de un encuentro frío y poco digno de memoria: Engels se sentía irritado ante el impetuoso joven editor que «brama como si diez mil demonios lo sostuvieran por el pelo», tal como le había advertido Edgar Bauer; Marx era igualmente receloso, porque sospechaba que, en vista de que Engels había vivido en Berlín, era probablemente un cómplice de los desvaríos de los Hegelianos Libres, de los hermanos Bruno y Edgar Bauer. Engels se había redimido poco después mudándose de Berlín a Manchester, y se le había permitido escribir varios artículos para la *Rheinische Zeitung*, pero lo que verdaderamente despertó el interés de Marx fue una serie de ensayos presentados en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* –una reseña de *Pasado y presente*, de Thomas Carlyle, y una extensa «Crítica de la economía política» que Marx describió como una obra genial–. Puede entenderse por qué: aunque ya había decidido que el idealismo abstracto era solo aire caliente, y que la máquina de la historia era impulsada por fuerzas económicas y sociales, el conoci-

miento práctico que Marx poseía acerca del capitalismo era nulo. Se había detenido tanto en sus forcejeos con los filósofos alemanes que la condición de Inglaterra –el primer país industrializado, el lugar de nacimiento del proletariado– le había pasado desapercibida. Engels, desde su ventajosa situación en los molinos algodoneros de Lancashire, estaba bien ubicado como para ilustrarlo.

OBRAS CITADAS POR MARX Y ENGELS

Alison, Archibald, *The principles of population and their connection with human happiness* [Los principios de la población y su conexión con la felicidad humana]. 2 vv. Edinburgh, 1840.

Bauer, Bruno, *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten* [El cristianismo revelado. Una rememoración del siglo XVIII y una contribución sobre la crisis del XIX]. Zürich y Winterthur, 1843.

—, *Die gute Sache der Freiiheit und meine eigene Angelegenheit* [La buena causa de la libertad y mi propio asunto]. Zürich y Winterthur, 1842.

—, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* [Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos]. Vv. I-II: Leipzig, 1841. V. III: Braunschwig, 1842.

Buret, Eugène, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France etc.* [Sobre la miseria de las clases trabajadoras en Inglaterra y Francia, etc.]. París, 1840.

Destutt de Tracy, Antoine, *Eléments d'idéologie.* IV et V. Parties: Traité de la volonté et de ses effets [Elementos de ideología. Partes IV y V: Tratado sobre la voluntad y sus efectos]. París, 1826.

Feuerbach, Ludwig, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft.* Zürich y Winterthur, 1843.

—, «Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie» [Tesis provisorias para una reforma de la filosofía]. In: *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, v. II. Ed. por Arnold Ruge. Zûrich y Winterthur, 1843.

Funke, Georg Ludwig Wilhelm, *Die aus der unbeschränkten Theilbarkeit des Grundeigenthums hervorgehenden Nachteile* [Desventajas originadas en la ilimitada divisibilidad de la propiedad de la tierra]. Hamburg/Gotha, 1839.

Goethe, Johann Wolfgang, *Faust*. Erster Teil, 4. Szene: Studierzimmer. [Fausto. Primera parte, escena 4: Cuarto de estudio].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enziklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [Enciclopedia de las ciencias filosóficas en esquema]. Heidelberg (Oßwald), 1830.

—, *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenología del Espíritu]. Bamberg-Würzburg, 1807.

—, *Wissenschaft der Logik* [Ciencia de la lógica]. Nürnberg, 1812-1816.

Heß, Moses, «Sozialismus und Kommunismus»; «Die eine und die ganze Freiheit»; «Philosophie der Tat» [Socialismo y comunismo; Una libertad y la libertad entera; Filosofía de la acción]. In: *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* [Veintiún pliegos desde Suiza], ed. por Georg Herwegh. Zürich y Winterthur, 1843.

Leo, Heinrich, *Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates* [Estudios y esbozos para una teoría natural del Estado]. 12 vv. 1. Sección. Halle/S, 1833.

Loudon, Charles, *Solution du problème de la population et de la subsistance, soumise à un médecin dans une série des lettres* [Solución al problema de la población y la subsistencia, presentado a un médico en una serie de cartas]. París, 1842.

Marcus. Seudónimo con el cual aparecieron, después de 1830, algunos opúsculos que propagaron la teoría de Malthus bajo su forma más extrema.

Mill, James, *Eléments d'économie politique*. Traduit de l'anglais par J.T. Parisot [Elementos de economía política. Traducido del inglés por J.T. Parisot]. París, 1823.

Möser, Justus, *Patriotische Phantasien* [Fantasías patrióticas]. 4 vv. Berlín, 1774-1778.

Pecqueur, Charles Constantin, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou études sur l'organisation des sociétés* [Nueva teoría de economía social y política, o estudios sobre la organización de las sociedades]. París, 1842.

Ricardo, David, *On the Principles of Political Economy and Taxation* [Sobre los principios de la economía política y los impuestos]. Londres, 1817.

Say, Jean Baptiste, *Traité d'économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses* [Tratado de economía política, o simple exposición de la manera en que se forman, se distribuyen y se consumen las riquezas]. 3ª edición, vv. I y II. París, 1817.

Schulz, Wilhelm, *Die Bewegung der Produktion. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft.* Zürich und Winterthur, 1843.

Shakespeare, William, *Timon of Athens* [Timón de Atenas].

Sismondi, J. Ch. Simonde de, *Nouveaux principes d'économie politique, ou de la richesse dans ses rapports avec la population* [Nuevos principios de economía política, o de la riqueza en sus relaciones con la población], vv. I y II. París, 1819.

Skarbek, Frédéric, *Théorie des richesses sociales, suivie d'une bibliographie de l'économie politique* [Teoría de las riquezas sociales, seguida de una bibliografía sobre economía política], vv. I-II. París, 1829.

Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [Una investigación acerca de la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones]. Londres, 1776.

—, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations.* Traduction nouvelle, par Germain Garnier [Una investigación acerca de la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones. Traducción nueva de Germain Garnier], vv. I-IV. París, 1802.

Treskow, A., *Der bergmännische Distrikt zwischen Birmingham und Wohlverhampton* [El distrito minero entre Birmingham y Wolverhampton]. En: *Deutsche Vierteljahrsschrift*, año 1, fascículo 3. Stuttgart y Tübingen, 1838.

Ure, Andrew, *The Philosophy of Manufactures: or an Exposition of the Scientific, Moral and Commercial Economy of the Factory Sistem of Great Britain* [La filosofía de los manufactureros: o una exposición sobre la economía científica, moral y comercial del sistema fabril de Gran Bretaña]. Londres, 1835.

REGISTRO DE NOMBRES CITADOS POR MARX Y ENGELS

Cartwright, Edmund (1743-1823): inventor de un telar mecánico. *p. 17.*

Chevalier, Michel (1806-1879): economista burgués francés, exponente del libre comercio. *pp. 130, 162.*

Courier de Méré, Paul Louis (1772-1825): publicista francés; compilador de varios panfletos políticos contra la Restauración. *p. 130.*

Crompton, Samuel (1753-1827): mecánico inglés, inventor de una máquina hiladora. *p. 38.*

Davy, Sir Humphrey (1778-1829): químico inglés. *pp. 17, 34.*

Desmoulins, Camille (1760-1794): una de las figuras principales de la Revolución Francesa. *p. 128.*

Destutt de Tracy, Antoine (1754-1836): escritor filosófico francés, político liberal y economista burgués. *pp. 130, 173.*

Esquilo (Aischylos) (525-456 a.C.): poeta trágico de la Grecia antigua; autor, entre otras obras, de *Prometeo encadenado, Siete contra Tebas* y de la trilogía *La Orestíada. p. 158.*

Feuerbach, Ludwig Andreas (1804-1872): filósofo materialista; autor de *Esencia del critianismo* (1841), obra que ejerció una honda influencia en Marx. *pp. 16, 44, 46, 152, 187-189.*

Fourier (François-Marie), Charles (1772-1837): socialista utópico francés, autor de *El nuevo mundo industrial y social* (1829), donde aboga por la construcción de unidades sociales autosuficientes y organizadas científicamente, los *falansterios. pp. 27, 138.*

Funke, Georg Ludwig Wilhelm: teólogo, hegeliano de la vieja escuela. *p. 128.*

Ganilh, Charles (1758-1836): político y economista francés; exponente del «mercantilismo restaurado». *p. 130.*

Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832): el más grande escritor alemán; autor de dramas como *Egmont, Torquato Tasso* y *Fausto*; de novelas como *Werther, Las afinidades electivas* y el *Wilhelm Meister*; de poemas épicos, como *Hermann y Dorothea,* y de una importante obra lírica y ensayística. *pp. 180, 181.*

Haller, Carl Ludwig von (1768-1854): publicista y economista suizo. Líder ideológico de los círculos alemanes feudales-

monárquicos en el *Vormärz* (período previo a la revolución de marzo de 1848). *p. 128.*

Hargreaves, James (muerto en 1778): inventor de la primera máquina hiladora «Jenny». *p. 38.*

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831): filósofo alemán, principal exponente del idealismo objetivo y uno de los más influyentes pensadores del siglo XIX. Estudió filosofía y teología en Jena. En 1807 terminó una de sus más importantes obras, la *Fenomenología del espíritu.* Fue profesor en las universidades de Heidelberg y de Berlín. En 1817 publicó la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* un sistema de toda su filosofía. Otras obras de importancia son *Lecciones de estética* (1835-1838), *Lecciones de historia de la filosofía* (1833-1836), *Lecciones de historia de la religión* (1832) y las *Lecciones de filosofía de la historia universal* (1837). La última obra de Hegel fue *Fundamentos de la filosofía del derecho* (1821). *pp. 45, 46, 165, 186, 188, 189, 194-196, 202, 204-210.*

Heß, Moses (1812-1875): cofundador y colaborador de la *Rheinische Zeitung*, defensor del socialismo «verdadero» en los años cuarenta del siglo XIX; más tarde, partidiario de Lasalle. *pp. 44, 147.*

Kosegarten, Wilhelm (1792-1868): periodista alemán. *p. 128.*

Lancizolle, Karl Wilhelm von Deleuze de (1796-1871): periodista alemán e historiador del derecho. *p. 128.*

Lauderdale, James, conde de (1759-1839): político y economista inglés. Criticó a Smith, concretamente su diferenciación entre trabajo productivo e improductivo, desde un punto de vista económico vulgar. *p. 160.*

Leo, Heinrich (1799-1878): historiador conservador. *p. 128.*

Liebig, Justus von (1803-1873): químico alemán; creador de la química agraria, particularmente de la teoría acerca del abono mineral. *pp. 17, 34.*

Loudon, Charles (nacido alrededor de 1808): médico inglés y escritor político-social. *p. 61.*

Louis Philippe (1773-1850): rey de Francia entre 1830-1848, conocido como «el rey burgués». *p. 80.*

Lutero, Martin (1483-1546): fundador del protestantismo en Alemania. Entre 1501 y 1505 estudió en la Universidad de Erfurt. En 1505 ingresó a la orden de los Agustinos y en 1512 se doctoró en Teología. En 1517 publicó sus famosas 95 tesis contra la iglesia y fue condenado por hereje en la Dieta de Worms. En 1521 fue excomulgado y se recluyó en Wartburg, donde comenzó a traducir el Nuevo Testamento del griego al alemán. En 1534 terminó con la traducción del Antiguo Testamento. La publicación de la primera Biblia en alemán tuvo una gran importancia en cuanto a la formación de la lengua alemana escrita. *pp. 10, 133, 134.*

MacCulloch, John Ramsay (1789-1864): economista inglés; divulgador de la teoría de Ricardo. Según Marx, «un ignorante deplorable». *pp. 7, 13, 130.*

Malthus, Thomas Robert (1766-1834): economista burgués inglés, autor de una teoría sobre la población. Según la «ley de la oblación», inventada por él, desde los orígenes de la sociedad humana la población se viene multiplicando en progresión geométrica, mientras que los medios de sustento, por la limitación de las riquezas naturales, aumentan en progresión aritmética. Su trabajo constituye uno de los fundamentos para las primeras investigaciones demográficas sistemáticas. Tuvo influencia en generaciones posteriores, especialmente, en Ricardo. Algunas de sus obras principales son *De la población* (1798) y *Principios de política económica* (1820). *pp. 6, 7, 30, 32, 34, 35, 160.*

Marshall, John (1773-1836): economista inglés. *p. 135.*

Mill, James (1773-1836) historiador, filósofo y economista inglés; seguidor de Ricardo. *pp. 7, 124, 130, 162, 164, 175, 176.*

Möser, Justus(1720-1794): periodista e historiador alemán conservador, autor de las conocidas *Fantasías patrióticas. p. 128.*

Owen, Robert (1771-1858): socialista utópico inglés, defensor de una organización social comunista. Intentó fundar diversas colonias comunistas en Norteamérica. *p. 143.*

Pecqueur, Constantin (1801-1887): economista y socialista francés; partidario del control de los medios de producción por el Estado burgués. *p. 79.*

Proudhon, Pierre-Joseph (1809-1865): las concepciones de la economía política pequeñoburguesa fueron desarrolladas por él en Francia. Defendía la idea de que todos los males del capitalismo podían remediarse con la creación de un banco especial, encargado de llevar a cabo, sin necesidad de dinero, el intercambio de productos entre los pequeños productores y de suministrar crédito gratuito a los obreros. Asimismo, sembraba ilusiones reformistas entre las masas obreras, apartándolas de la lucha de clases. *pp. 56, 118, 138, 165, 169, 170.*

Quesnay, François (1694-1774): médico y economista francés; fundador de la teoría fisiocrática. *pp. 135.*

Ricardo, David (1772-1823): la economía política clásica burguesa llega a su cúspide con las obras de Ricardo, quien vivió en el período de la revolución industrial de Inglaterra. Su obra principal es *Principios de Economía política y tributación* (1817). Ricardo formuló la importante ley económica de que, cuanto más alto sea el salario del obrero, más baja será la ganancia del capitalista, y a la inversa. Su doctrina de que el valor se determina exclusivamente por el trabajo tuvo una gran importancia histórica. *pp. 7, 13, 18, 82, 124, 130, 135, 160, 162, 176.*

Saint-Simon, Claude-Henri conde de (1760-1825): socialista utópico francés. En su explicación de los fenómenos económicos, los socialistas utópicos seguían manteniéndose en el terreno de la filosofía de la Ilustración del siglo XVIII. La importancia histórica de los socialistas utópicos reside en haber sometido la sociedad burguesa a una dura crítica, pero ignoraban las leyes del desarrollo social, así como las de la lucha de clases. Saint-Simon criticaba a la aristocracia improductiva y parasitaria y le contraponía la «clase industrial» (trabajadores, agricultores, empresarios, y banqueros) como verdadero sostén de la sociedad. Algunas de sus obras más importantes son *Nuevo Cristianismo* (1825) y *Sobre la reorganización de la sociedad europea* (1814). *pp. 130, 138.*

Say, Jean-Baptiste (1767-1832): economista vulgar francés. *p. 13, 14, 15, 66, 71, 86, 87, 90, 92, 125, 135, 160, 174, 176, 177.*

Schulz, Wilhelm (197-1860): periodista alemán, demócrata radical. *pp. 57, 60, 78, 86.*

Shakespeare, Wilhelm (1564-1616): actor, poeta, dramaturgo y empresario teatral inglés. Autor tanto de comedias como de tragedias. Al período de su madurez artística, que abarca desde 1600 hasta 1608, corresponden tragedias como *Hamlet* y *Otelo. pp. 180, 182.*

Sismondi, Jean Charles Leonard Simonde de (1773-1842): economista e historiador suizo; crítico pequeñoburgués del capitalismo. *pp. 83, 128.*

Skarbek, Fédéric (1792-1866): historiador y economista polaco-francés. *pp. 176, 177.*

Smith, Adam (1723-1790): economista escocés del período manufacturero. Realizó un importante avance en el análisis científico del modo capitalista de producción con respecto a los fisiócratas. Su obra fundamental lleva por título *Una investigación acerca de la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (1776). Fue el primero en señalar la estructura de clases de la sociedad capitalista: 1) los obreros, 2) los capitalistas, 3) los propietarios de las tierra. Se manifestaba resueltamente en contra de las ideas mercantilistas, abogando por la libre competencia. *pp. 6, 7, 10, 11, 53, 66, 72, 74, 76, 83-97, 124, 126, 133, 135, 171, 173, 175, 176.*

Strauss, David Friedrich (1808-1874): teólogo alemán, autor de una célebre y polémica *Vida de Jesús* (1835), en la que se procura demostrar que el texto evangélico es una colección de mitos detrás de los cuales es posible rastrear un contenido de verdad profano. *p. 186.*

Thompson, Thomas Perronet (1783-1869): general inglés. Liberal, uno de los líderes del movimiento de libre comercio. *p. 18.*

Ure, Andrew (1778-1858): economista y estadístico burgués. Enemigo de la teoría ricardiana del dinero y de la ley bancaria de 1844-5. *p. 38.*

Villegardelle, François (1810-1856): periodista francés, seguidor de Fourier. *p. 142.*

Vincke, Friedrich Ludwig Wilhelm von (1774-1844): estadista y economista prusiano. *p. 128.*

ÍNDICE

COLIHUE ☾ CLÁSICA

TÍTULOS PUBLICADOS

- *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* Karl Marx
- *Hamlet,* William Shakespeare
- *Discurso del método,* René Descartes
- *Otelo, el moro de Venecia,* William Shakespeare
- *Hojas de hierba,* Walt Whitman
- *Crimen y castigo,* Fiódor Dostoievski
- *El rey Lear,* William Shakespeare
- *Poética,* Aristóteles
- *Iluminaciones,* Arthur Rimbaud
- *Una vuelta de tuerca,* Henry James
- *Las flores del mal,* Charles Baudelaire
- *Tragedias I,* Eurípides
- *Las penas del joven Werther,* Johann Wolfgang von Goethe
- *Romeo y Julieta,* William Shakespeare
- *Los papeles de Aspern,* Henry James
- *Ética Nicomaquea,* Aristóteles
- *El Príncipe,* Nicolás Maquiavelo
- *Macbeth,* William Shakespeare
- *El proceso,* Franz Kafka
- *Memorias del subsuelo,* Fiódor Dostoievski
- *Las mil y una noches,* Anónimo
- *Utopía,* Tomás Moro
- *Comedias completas,* Terencio
- *Una casa de muñecas. Un enemigo del pueblo,* Henrik Ibsen
- *Frankenstein,* Mary W. Shelley
- *Edipo rey. Edipo en Colono. Antígona,* Sófocles

- *Los hermanos Karamázov*, Fiódor Dostoievski
- *Confesiones*, San Agustín
- *Peer Gynt. El pato salvaje. Hedda Gabler*, Henrik Ibsen
- *Enéadas. Textos esenciales*, Plotino
- *Elogio de la Locura*, Erasmo de Rotterdam
- *Pensamiento y habla*, Lev Vigotski
- *Obra poética*, Stéphane Mallarmé
- *Convivio*, Dante Alighieri
- *La filosofía en el tocador*, Marqués de Sade
- *Poesía completa*, Catulo
- *Epistolario*, Baruch Spinoza
- *Discurso de la servidumbre*, Étienne de La Boétie
- *Fedón*, Platón
- *Arte de amar*, Ovidio
- *Tratado de la reforma del entendimiento*, Baruch Spinoza
- *Crítica de la razón pura* (2ª ed.), Immanuel Kant
- *Poema de Mio Cid*, Anónimo
- *Categorías*, Aristóteles
- *Catilinarias*, Cicerón
- *Textos literarios*, Nicolás Maquiavelo
- *Madame Bovary*, Gustave Flaubert
- *El profeta. El loco. El vagabundo. El jardín del profeta*, Khalil Gibrán
- *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, Robert L. Stevenson
- *Cuentos completos*, Edgar Allan Poe
- *Cuadernos de arte, literatura y ciencia*, Leonardo da Vinci
- *Acerca del alma*, Aristóteles
- *Crítica de la razón práctica*, Immanuel Kant
- *El hombre que fue Jueves*, G. K. Chesterton
- *Romancero*, Gloria Chicote (compiladora)
- *Evgueni Onieguin*, Alexandr Pushkin
- *Tragedias II*, Eurípides
- *El Maestro*, San Agustín

- *Banquete,* Platón
- *El primo Basilio,* José Maria Eça de Queirós
- *El jugador,* San Agustín
- *Teatro completo,* Anton Chéjov
- *Teatro completo,* Iván S. Turguéniev
- *Teatro completo,* Alexandr Pushkin

TÍTULOS DE PRÓXIMA APARICIÓN

- *El retrato de Dorian Gray,* Oscar Wilde
- *Poesía completa,* César Vallejo
- *Moby Dick,* Herman Melville
- *Fausto,* Johann Wolfgang von Goethe